Gudrun M. König (Hg.)
Alltagsdinge. Erkundungen der materiellen Kultur

Studien & Materialien
des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen
im Auftrag der Tübinger Vereinigung für Volkskunde herausgegeben von
Hermann Bausinger, Birgit Huber, Utz Jeggle, Reinhard Johler, Gudrun König,
Gottfried Korff, Kaspar Maase und Bernd Jürgen Warneken

Band 27

Tübinger kulturwissenschaftliche Gespräche

Band 1

ISBN 3-932512-31-6

2005

Schloss, 72070 Tübingen
www.tvv-verlag.de

Gudrun M. König (Hg.)

Alltagsdinge

Erkundungen der materiellen Kultur

Ein Dankeschön an alle, die zum Gelingen der Tagung
und der Publikation beigetragen haben.

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Ein Titeldatensatz für diese Publikation ist bei der Deutschen Bibliothek erhältlich.

ISBN 3-932512-31-6

Redaktion: Lioba Keller-Drescher, Jan C. Watzlawik
Titelbilder: O.i.F., Deckenlampen, Hörsaal Universität Bonn, 2002
Aufnahme: Karin Priem
Umschlaggestaltung: Gregor Julien Straube, Stefan Rickmeyer
Satz und Gestaltung: Gregor Julien Straube, Astrid Schubring,
Stefan Rickmeyer, Tübingen
Belichtung und Druck: Gulde-Druck, Tübingen

Inhalt

Ein Geburtstag, eine Festschrift, eine Tagung, eine Gesprächsreihe und ein Buch

Zu den „Dingen“ für Gottfried Korff

Sein fünfzigster Geburtstag, so schreibt Leopold Schmidt in seinem gleich nach Erscheinen wieder eingezogenen „Curriculum Vitae“ (Wien 1982), „verlief ziemlich gleichgültig“. Und auch beim folgenden runden Geburtstag behauptete er nur einen „geringen Sinn für derartige Feierlichkeiten“: „Das war nun einmal nicht meine Sache“. Und doch „ergaben sich“, wie Schmidt mit festresistentem Unterton weiter berichtet, „einige bemerkenswerte Dinge“: ihm zu Ehren eine Feier, Ansprachen, eine Festschrift. – Zu Gottfried Korffs sechzigstem Geburtstag war es in vielem nicht anders, die „bemerkenswerten Dinge“ aber wurden vom Ludwig-Uhland-Institut für Empirische Kulturwissenschaft wortwörtlich genommen: zum einen in der von seinen Schülern Martina Eberspächer, Gudrun Marlene König und Bernhard Tschofen herausgegebenen und von seinen akademischen Freunden thematisch erweiterten Festschrift „Museumsdinge. Deponieren – Exponieren“, zum anderen im Symposion „Über die Dinge des Alltags. Zur Analyse materieller Kultur“, zu dem das Institut im Oktober 2002 einlud.

Mit Museum und materieller Kultur sind (neben Symbolanalyse, Fachgeschichte, Frömmigkeits- und Erinnerungskultur) die zwei wichtigsten Themenfelder von Gottfried Korff benannt. In kulturgeschichtlicher Perspektive hat er diese mit einem originären, volkskundlich-kulturwisenschaftlichen Zuschnitt in interdisziplinäre Foren eingebracht – und als erfolgreicher Ausstellungspraktiker wiederholt auch exemplarisch dargestellt. Das Ludwig-Uhland-Institut hat davon in vielerlei Hinsicht profitiert, gehören doch die hier betriebene Museumswissenschaft und die Thematisierung von materieller Kultur zu den international anerkannten Wissenschaftsschwerpunkten von Empirischer Kulturwissenschaft.

Diese in Forschung und Lehre weiterzuführen, ist im Institutsprofil festgeschrieben. Zum Institutsprofil gehört es aber ebenso, EKW-Themen öffentlich und interdisziplinär zu verhandeln. Und eben dies ist auch das Ziel der vom Institut initiierten „Tübinger kulturwissenschaftlichen Gespräche“. Diese haben mit dem für Gottfried Korff ausgerich-

teten Symposion – und dem nun vorliegenden Buch – einen vielversprechenden (und in der Zwischenzeit bereits durch weitere „Gespräche“ fortgesetzten) Anfang genommen.

Gottfried Korff hat die „Dinge“ zu seinem Thema gemacht. Er bekam dafür zu seinem Geburtstag „merkwürdige Dinge“ zurück und musste doch als Gegenleistung gleich „Sieben Fragen zu den Alltagsdingen“ stellen. Man kann über die symbolträchtige Sieben spekulieren, gewiss aber ist, dass sie zur Korffschen Frömmigkeitsforschung und damit auch zu Leopold Schmidt zurückführt. Denn Schmidt erachtete das von Gottfried Korff bei der Trierer Volkskundetagung im September 1971 Vorgetragene für „so kulturkämpferisch und antikirchlich“, dass sich im Auditorium „Gegner“ gefunden hätten und im Publikum sogar „mit Recht“ Auflehnung entstanden sei.

Diese Auflehnung ist im Fach schnell abgeebbt, geblieben aber ist mit Gottfried Korff ein Garant für eine kontinuierliche, kreativ-intellektuelle Unruhe – auch wenn er selbst längst über jene Jahre hinweg ist, in denen er (gelegentlich seiner Beobachtungen zur Heiligenverehrung) die Fünfzigjährigen als ältere, nein alte Leute zu bezeichnen wusste. Korffs scharfsinnig verunsichernde Neugier fügt sich zu den Vorstellungen, die Peter Sloterdijk für das Museum entwickelt hat. Da sich in diesem das Fremde und das Eigene in einem dauerhaften Austauschprozess befänden, sei das Museum der Ort für Alteritätserfahrungen. Derart als „xenologische Institution“ verstanden, sei es daher auch einer dauerhaften „inneren Ethnologie“ verpflichtet. Ich kann mir das Ludwig-Uhland-Institut für Empirische Kulturwissenschaft mit seinen „Dingen“ von und für Gottfried Korff nicht anders vorstellen.

REINHARD JOHLER

GUDRUN M. KÖNIG

Dinge zeigen

Dieser Beitrag verfolgt zwei Absichten: Erstens thematisiert er den Tagungsanlass und leitet die nachfolgenden Aufsätze ein. Hier offeriert er Ausschnitte aktueller Analyseansätze materieller Kultur der Disziplinen Soziologie (Elfie Miklautz), Ethnologie (Hans Peter Hahn), Geschichtswissenschaft (Dirk van Laak), Empirische Kulturwissenschaft/Volkskunde (Gottfried Korff, Martin Scharfe) sowie *Ethnologie française* (Denis Chevallier), wobei teils aus kulturhistorisch-ethnographischer Museumsperspektive (Uwe Meiners), teils kommentierend die Transformation der Alltags- in Museumsdinge mitbedacht wird (Andrea Hauser). Zentral ist der Fokus auf die soziale und kulturelle Existenzweise alltäglicher Dinge und Artefakte.

Zweitens wird die Sichtbarkeit der Dinge visiert und damit ihre Zeigequalität diskutiert: Was zeigen Dinge und wie kann das Offensichtliche gedeutet werden? Dieser Aspekt führt anhand der in der Volkskunde als Kulturwissenschaft vielzitierten Laufferschen Merkformel, kurz sei zunächst an seine Formulierung Dinge „zeigen nur“[1] erinnert, zurück in die Fachgeschichte. Otto Lauffer (1874-1949) war Ordinarius für deutsche Altertums- und Volkskunde, ein Lehrstuhl, der im Jahr 1919 zur Gründungsausstattung der Hamburger Universität zählte; gleichzeitig und bereits seit dem Jahr 1908 war er Direktor des Museums für Hamburgische Geschichte.[2]

Die zeithistorischen Umstände zu Beginn der 1940er Jahre, die jede Wissenschaft in Deutschland und auf spezifische Weise die Sentenz Lauffers konturierten, wurden zugunsten der inhaltlichen Aussage meist

[1] Otto Lauffer: Quellen der Sachforschung, Wörter, Schriften, Bilder und Sachen. Ein Beitrag zur Volkskunde der Gegenstandskultur. In: Oberdeutsche Zeitschrift für Volkskunde 17/1943, S. 106-131, hier S. 125.

[2] Vgl. Gottfried Korff: Kulturforschung im Souterrain. Aby Warburg und die Volkskunde. In: Kaspar Maase/Bernd Jürgen Warneken (Hg.): Unterwelten der Kultur. Themen und Theorien der volkskundlichen Kulturwissenschaft. Köln 2003, S. 143-177, hier S. 163.

nicht eigens betont. Das Betrachten dieser Formel im Kontext führt sowohl eine überraschende Nähe zur vermeintlich dingfernen Geschichtswissenschaft vor als auch den disziplinären Eigensinn eines museums- und damit dingnahen Universitätsfachs. Die Sachkulturforschung, vertrauter Terminus technicus für die volkskundliche Untersuchung der materiellen Kultur, hat Lauffers Formel vor allem im letzten Jahrzehnt häufig zum methodischen Ausgangspunkt quellenkritischer Überlegungen und didaktischer Präsentationen genommen.

Das Titelbild des Bandes zeigt eine Deckenlampe, aufgenommen zur Zeit der Tagung, allerdings nicht in einem Hörsaal der Universität Tübingen, sondern zufällig in einem der Universität Bonn. Ein Beleuchtungskörper ist ein Alltagsgegenstand, seine Ausmaße lassen auf eine öffentliche Nutzung schließen. Diese vielarmige Lichtquelle mit der mittigen elektrischen Zuführung und den gleichartigen Schirmen zeigt die Thematik des Bandes dezent an. Ohne das Sujet unzulässig zu strapazieren, erhellt sie das gemeinsame Interesse an der materiellen Kultur mit unterschiedlichen disziplinären Standorten und Zugängen.

Die neu etablierte Reihe der „Tübinger kulturwissenschaftlichen Gespräche“ startete im Herbst 2002 mit einem eintägigen Kolloquium zu Ehren von Gottfried Korff. Unter dem Thema „Über die Dinge des Alltags. Zur Analyse materieller Kultur“ fand eine interdisziplinäre Bestandsaufnahme statt. Intendiert war die Erkundung der dinglichen Prägung des Alltags mit dem Ziel, sich über theoretische Konzepte und Interpretationsangebote auszutauschen, die den kleinen Mobilien wie den großen Immobilien gerecht würden: Also den Dingen, die hergestellt werden und einen Gebrauchszweck haben, auch wenn die Beziehung zwischen Menschen und Dingen in der Zweckorientierung nicht aufgeht. Damit richtete sich das Augenmerk auf jene Dinge, die Sigfried Giedion „unprätentiöse Gebrauchsartikel“[3] nannte und die ein Potenzial an Wahrheit enthielten.

Der Kreis der eingeladenen Referenten und Referentinnen sollte insbesondere Wissenschaftler zusammen bringen, die sich seit Jahren und zuweilen seit Jahrzehnten diesem Thema verschrieben haben. In den zwei Jahren seit der Tagung hat sich das Feld der Dingexperten und der

---

[3] Sigfried Giedion: Raum, Zeit, Architektur. Die Entstehung einer neuen Tradition. Ravensburg 1964, S. 47.

wissenschaftlichen Dingliteratur indes exponentiell vermehrt; eine Folge der Entwicklung, die durch die Bezeichnung „material turn" charakterisiert wird.

Die Aufmerksamkeit für die Welt der Dinge hat sich von den Wissenschaften, die mit den Dingen in ihrer Dreidimensionalität umgehen, zu all jenen Disziplinen ausgeweitet, die die Dinge im Medium der bildlichen und textlichen Repräsentation betrachten. Die Leidenschaften der aktuellen wissenschaftlichen Dingerkundungen erinnern in gewisser Weise an Hermann Schmalenbachs Prognose in seiner „Soziologie der Sachverhältnisse" der 1920er Jahre.[4] Er bestimmte drei grundlegende kategoriale Verhältnisse zwischen Menschen und Sachen: rationale, traditionale und affektionale. Die affektionale Beziehung zu den Dingen stufte er für die Zukunft als dominierende modale Kategorie ein. Die intensivierte wissenschaftliche Hinwendung zu den Dingen wäre dann als Reflex gesellschaftlicher Verhältnisse zu verstehen, deren Tendenzen der Immaterialisierung voranschreiten.

Museums- und kulturwissenschaftliche Perspektiven auf das „Reich der Dinge"[5] wurden in neuer Konzentration seit dem Jahr 2000 in dichter Folge und an unterschiedlichen Orten ausgetauscht.[6] Gemeinsam ist ihnen, den jeweiligen disziplinären Standort zu bestimmen sowie den interdisziplinären Dialog zu sichern.[7] Ausgehend von den Dingen wurden

---

[4] Vgl. Hermann Schmalenbach: Soziologie der Sachverhältnisse. In: Jahrbuch für Soziologie. Eine internationale Sammlung. 3.Bd. Karlsruhe 1927, S. 38-45.

[5] Im Reich der Dinge. Internationale Tagung in Kooperation mit dem Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte Berlin, 6.-8. Mai 2004, Deutsches Hygiene-Museum Dresden.

[6] Das Exponat als historisches Zeugnis, 17. und 18. Juni 2004, Deutsches Historisches Museum Berlin.

[7] SFB/FK 435 „Die Dinge als Zeichen. Kulturelles Wissen und materielle Kultur – Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen Synthese". Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt/Main, 3.-5. April 2003. Vgl. ebenfalls den Band einer im Jahr 2001 veranstalteten Tagung: Ulrich Veit u.a. (Hg.): Spuren und Botschaften: Interpretationen materieller Kultur. Münster u.a. 2003.

sowohl Strategien der Sichtbarmachung[8] als auch Handlungsfelder in Alltag und Geschichte debattiert.[9]

Das erste und hier dokumentierte „Tübinger kulturwissenschaftliche Gespräch“ über die Alltagsdinge ist nicht nur zeitlich in diese dichte Tagungsabfolge einzuordnen, sondern auch personell. Trotz differenter Akteursgruppen geben sich vielfältige Überschneidungen zu erkennen. Die oben konstatierte Ausweitung des wissenschaftlichen Interesses von den Dingen zu ihren Repräsentationen lässt sich an den jeweils verantwortlichen Fächern von der Archäologie bis zur Literaturwissenschaft direkt ablesen.[10]

Das zweite „kulturwissenschaftliche Gespräch“ in Tübingen stand inhaltlich in Korrespondenz und erstreckte sich als Vortragsreihe über das Sommersemester 2003: „Bilder und Sachen. Zugänge, Quellen und Interpretationen materieller Kultur“. Das Programm findet sich im Anhang dokumentiert. Auf eine Publikation des zweiten „Tübinger kulturwissenschaftlichen Gesprächs“ wurde aus organisatorischen Gründen verzichtet. Erwähnenswert ist es, weil der Schwerpunkt von anhaltendem Interesse am Tübinger Institut ist und derzeit in den größeren Rahmen einer interdisziplinären Arbeitsgruppe an der Universität Tübingen einmündet, die im Herbst 2004 das Kolloquium „Die Kultur der Dinge“, koordiniert und organisiert von der Literaturwissenschaftlerin Dorothee Kimmich, veranstaltete.[11]

---

[8] Vgl. die Sektionen „Dinge beim Namen nennen. Der mediale Charakter historischer Objekte“ und „Im Kontext des Zeigens“ der Tagung „Wahrnehmung und Erkenntnis im Museum. Bausteine für ein RuhrMuseum im Weltkulturerbe Zollverein“, 25.-27. November 2004 in Zusammenarbeit mit dem Kulturwissenschaftlichen Institut Essen.

[9] Das Geschlecht der Dinge. Interdisziplinäre und epochenübergreifende Perspektiven auf Geschlecht, Lebensstil und den Symbolcharakter der Dinge, 26. bis 28. Juni 2003, Münster. Tagung des Arbeitskreises Historische Frauen- und Geschlechterforschung in Zusammenarbeit mit dem SFB 496 „Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme vom Mittelalter bis zur Französischen Revolution“. In Münster tagte bereits im Jahr 1998 die Kommission Geschlechterforschung der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde unter dem Titel „Frauen-Sachen, Männer-Sachen, Sach-Kulturen“ zu dieser Thematik: Gabriele Mentges/Ruth E. Mohrmann/Cornelia Foerster (Hg.): Geschlecht und materielle Kultur. Frauen-Sachen, Männer-Sachen, Sach-Kulturen. Münster 2000.

[10] Die Auflistung berücksichtigt hier nicht die Tagungen des Fachs, die sich qua Selbstverständnis den Dingen widmen wie jene der „AG Sachkulturforschung und Museum“ der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde; vgl. zuletzt: Jan Carstensen (Hg.): Die Dinge umgehen? Sammeln und Forschen in kulturhistorischen Museen. (Schriften des Westfälischen Freilichtmuseums Detmold/Landesmuseums für Volkskunde; 23). Münster u.a. 2003.

Mit dem Publikationstitel „Alltagsdinge“ wird indirekt Bezug genommen auf jenen Ausschnitt aus der materiellen Kultur, den der Phänomenologe Wilhelm Schapp, ein Schüler von Edmund Husserl, als die von den Menschen geschaffenen „Wozudinge“ bezeichnet hat. Hierbei handelt es sich um Tische, Stühle, Tassen, Häuser und Paläste, allesamt „Werke der Menschen“.[12] Gerade weil sich das Fach Empirische Kulturwissenschaft wie andere Europäische Ethnologien häufig den „small, seemingly trivial and valueless things“[13] zugewendet hat, sollte insbesondere mit dem Beitrag des Historikers Dirk van Laak und seinen Kenntnissen der Geschichte der Infrastrukturen ein System des Menschenwerks in Augenschein genommen werden, das keineswegs als Trivialität bezeichnet werden kann. Vereint unter dem Begriff Alltagsdinge werden die Sichtbarkeit und Stofflichkeit der Gegenstände wie auch das Handlungsumfeld des alltäglichen Gebrauchs zwischen Konsumstrategien und Bedeutungszuweisungen erörtert.

Im Schatten der Dinge

Grundsätzliche Probleme sortiert Gottfried Korff in den „Sieben Fragen zu den Alltagsdingen“. Er ordnet die Begriffe Ding, Sache, Objekt im Verhältnis zur materiellen Kultur und trennt analytisch zwischen den Museums- und den Alltagsdingen. Mit dem zunehmenden Verlust der konkreten Alltagsdinge würde die Materialität der Objekte als Garant der Authentizität attraktiver, wobei die Orientierung an der Dinghaftigkeit die Voraussetzung für die Symbolaufladung und Affektbesetzung sei. Korff plädiert für eine methodisch abgesicherte Lesart der Dinge und lässt offen, inwieweit wir die Dinge selbst befragen (können) oder nur die Dokumentationen der und die Diskurse über die Dinge. Die Erkenntnisleistung kraft Materialität demonstriert er mit dem „Konzept des epistemischen Dings“ (Rheinberger).

---

[11] Die Kultur der Dinge. Neue Erfahrungen und Modellierungen, 26. bis 28. November 2004, Universität Tübingen.

[12] Wilhelm Schapp: In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding. Mit einem Vorwort zur Neuauflage von Hermann Lübbe. Wiesbaden 1976, S. 3. Ich danke Karin Priem für diesen Hinweis. Vgl. zur Thematisierung von Schapp auch Bernward Deneke: Erinnerungen und Wirklichkeit – Zur Funktion der Fotografie im Alltag. In: Konrad Köstlin/Hermann Bausinger (Hg.): Umgang mit Sachen. Zur Kulturgeschichte des Dinggebrauchs. Regensburg 1983, S. 241-257, hier S. 256 Anm. 41.

[13] Orvar Löfgren: Scenes from a Troubled Marriage. Swedish Ethnology and Material Culture Studies. In: Journal of Material Culture 1/1997, S. 95-113, hier S. 96.

Alltagsdinge oder eben „Wozudinge“, versteht die Wiener Soziologin Elfie Miklautz als „Elemente eines symbolisch vermittelten Sinnsystems“ und damit als „Teil der interpretativen Ordnung der Gesellschaft“. In ihrem Aufsatz über „die Produktwelt als symbolische Form“ entwickelt sie die These, dass in den durch menschliche Arbeit produzierten Gegenständen kultureller Sinn zur Darstellung gelangt. Ausgehend von Klassikern der Soziologie und Kulturwissenschaft wie Georg Simmel, Marcel Mauss und vor allem Émile Durkheim, erweitert sie die Theorieangebote utilitaristischer Dingkonzeptionen. Nicht das materielle Substrat, sondern soziokulturelle Bedeutungsstrukturen bestimmten Sinn und Gebrauch der Dinge auch in den aktuellen Konsumpraktiken. Der Zusammenhang von materiellen und sozialen Strukturen ist daher pluralistisch, differenziert und komplex zu entwerfen. In Auseinandersetzung mit Simmel konstatiert Miklautz die Entfremdung als eine Chiffre der materiellen Kultur in der Moderne, in der subjektive und objektive Kultur auseinander getreten sind und sich das Leben scheinbar im Schatten der Dinge entfaltet.

Der Bayreuther Ethnologe Hans Peter Hahn eruiert das Verhältnis von lokalen und globalen Gütern in den „Landschaften des Konsums“ und verortet die Dinge in einem Kommunikationsmodell.[14] In seiner Fallstudie über den Umgang mit Dingen in einer afrikanischen Siedlung im Grenzgebiet von Burkina Faso und Ghana, verweist er vor allem auf die Uneindeutigkeit der Dinge und daraus resultierend auf die Problematik ihrer Zeugenschaft. Als Grundlage der kulturwissenschaftlichen Aufmerksamkeit für die Sachkultur identifiziert Hahn den Prozess der kulturellen Bedeutungszuweisung, aufgrund der Dinge und Handlungen als Einheit zu verstehen und nur im gesellschaftlichen Kontext zu beobachten seien.

Der Historiker Dirk van Laak blickt anthropologisch bewandert und alltagsgeschichtlich ordnend auf Infrastrukturen. Dabei rekapituliert er die kulturhistorische Erweiterung der Alltagsgeschichte und thematisiert Dinge als Geschichtszeichen, bezeichnet von der Geschichte und gezeichnet mit Geschichten. Die Wertigkeit der Infrastrukturen als „Systemvoraussetzung komplexer Gesellschaften“ stehe jedoch im umgekehrten

[14] Vgl. Hahns informative Webpage zur Analyse materieller Kultur mit einer ausführlichen Literaturliste http://www.materielle-kultur.de/ (Rev. 1.10.2004).

Verhältnis zu ihrer wissenschaftlichen Beachtung. Infrastrukturen der Ver- und Entsorgung, betrachtet als Dinge im Großformat, verdeutlichen auf spezifische Weise ihre Potenz, den Alltag zu strukturieren.

Martin Scharfe, Vertreter der Kulturwissenschaft Volkskunde, macht überzeugend darauf aufmerksam, dass materielle Kultur keine spezifische Sektion von Kultur, sondern „alle Kultur materiell" ist. In seinem Beitrag über die „Signaturen der Dinge" geht er den Korrespondenzen zwischen innerer und äußerer Kultur nach. Die Einheit von Materialität und Kultur umschreibt Scharfe als Parallelbeziehung: Die Dinge sind der Kultur, was der Leib dem Menschen ist. In fünf Punkten, justiert an der Merkhand, erläutert er die „Mensch-Ding-Relationen". Angeleitet durch Jakob von Uexkülls „Gespräch über Gegenstände" und Jakob Böhmes sogenannter Signaturenlehre, unterstreicht Scharfe die Bedeutungsgabe der Menschen in Bezug auf die „Kulturdinge", womit er den Bogen begrifflich weit um die Alltagsdinge spannt. Er plädiert dafür, am Primat des Leiblichen und Dinglichen festzuhalten. Die aktuelle Konjunktur des wissenschaftlichen Interesses am konkreten Ding sieht auch er in kompensatorischer Korrespondenz zu der zunehmenden „Herrschaft des Virtuellen".

Der Ethnologe und Museologe Denis Chevallier erwägt, welche zeitgenössischen Alltagsdinge ins Museum kommen (sollten) und wie die Strategien des Sammelns zu organisieren seien. Die französische Diskussion der letzten drei Jahrzehnte zusammenfassend, stellt er die „Politik des kulturellen Erbes" ins Zentrum seiner Ausführungen. Politisch, wissenschaftlich und kulturell lotet Chevallier den professionellen Umgang mit den Alltags- als Museumsdingen aus. Er registriert seit den achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts, jene Phase, die durch den oben konstatierten „material turn" charakterisiert ist, eine „neue Konzeption des Bewahrens": vom repräsentativen zum patrimonialen Objekt. In der Arbeit des Kurators unterscheidet er daher zwischen repräsentierendem Bewahren und aktivem Erhalten.

Die unterschiedlichen disziplinären Sichtweisen hat der Cloppenburger Museumsdirektor und Volkskundler Uwe Meiners[15] am Ende des Tages kommentiert. Er bilanziert die Entwicklung im Fach wie auch die

---

[15] Uwe Meiners: Forschungen zur historischen Sachkultur. Zwischen Interpretation und Statistik. In: Der Deutschunterricht. Volkskunde als empirische Kulturwissenschaft 39, 6/1987, S. 17-36.

Position der Museumsvolkskunde. Meiners greift auf die Korffsche Forderung nach einer Präsentationslehre für das Exponieren zurück und stellt ihr die „intelligente Objektaufbereitung“ beiseite.

Im Tagungsband wurde darauf verzichtet, die Diskussionen abzudrucken. Statt dessen resümiert die Kulturwissenschaftlerin Andrea Hauser die Tagung und setzt sich kritisch mit ihrem Ertrag auseinander. Sie systematisiert die offenen Fragekomplexe im Kontext der volkskundlich-kulturwissenschaftlichen Debatten. Meiners und Hauser nehmen bei ihren Stellungnahmen unter anderem Bezug auf den oben vorgestellten Hamburger Volkskundler Otto Lauffer, der die disziplinäre Sachkulturforschung in spezifischer Weise geprägt hat. Meiners gesteht Lauffers Ansatz nur noch wissenschaftshistorische Relevanz zu; Hauser weist auf sein Plädoyer für eine „kontextuale Quellenkombination“ hin.

Dinge zeigen, Dinge erzählen

In der volkskundlichen Sachkulturforschung, der kulturwissenschaftlichen Museumstheorie und der historischen Analyse materieller Kultur sind zwei kurze Sätze über den Quellenwert der Dinge von Otto Lauffer zur Merkformel geworden: „Sie zeigen nur. Im übrigen sind sie stumm.“[16] Obgleich diese eingängige Formel auf dem für die Sachkulturforschung wichtigen Regensburger Volkskundekongress „Umgang mit Sachen. Zur Kulturgeschichte des Dinggebrauchs“ zu Beginn der 1980er Jahre nicht erwähnt wird, hat sie seit den 1970er, verstärkt aber seit den 1990er Jahren eine erstaunliche Zitationskarriere gemacht.[17] Sie erscheint als Leitmotiv[18], um nur einige Beispiele zu nennen, sie wird versiert für die volkskundliche Sachkulturforschung genutzt[19] und in grundsätzlichen Überlegungen zum Quellenwert der Dinge und der Quellenkombinatorik gebraucht[20]. Die fachwissenschaftliche Aufmerksamkeit für die Indikatorfunktion und das Analysepotenzial der Dinge holt sich, je allgemeiner und verbreiteter das wissenschaftliche Dingin-

---

[16] Lauffer, Quellen (wie Anm. 1), hier S. 125.

[17] Karl-S. Kramer: Überlegungen zum Quellenwert von Museumsbeständen für die Volkskunde. In: Kieler Blätter zur Volkskunde 7/1975, S. 5-19.

[18] Thomas Schwark: Dinge als Quellen des Lebens. Kulturgeschichtliche Überreste zwischen Zeugnischarakter und Attrappenfunktion. In: Historische Anthropologie 2/1994, S. 322-329, hier S. 322.

[19] Andrea Hauser: Dinge des Alltags. Studien zur historischen Sachkultur eines schwäbischen Dorfes. Tübingen 1994, S. 47.

teresse wird, verstärkt und nicht ohne die disziplinäre Zugangsweise zu systematisieren, argumentative Unterstützung aus der Fachgeschichte.

Nicht nur im Fach Empirische Kulturwissenschaft/Europäische Ethnologie/Volkskunde legitimieren und begleiten die Laufferschen Sätze formelhaft den wissenschaftlichen Umgang mit der materiellen Kultur.[21] Insbesondere der zweite Teil der Sentenz „im übrigen sind sie stumm“, markiert immer wieder erneut die analytischen Zugriffe auf die Explikationen der Dinge – sowohl der Alltagsdinge als auch der Museumsdinge.[22] Gewiss, es gibt gravierende Unterschiede zwischen beiden Existenzweisen der Dinge,[23] aber eben auch Gemeinsamkeiten. Kontextualisierung,[24] Bedeutungssuche und Interpretationen setzen an dem Bild der stummen Dinge an. Über diesen Zugang wurde der erste Teil der Laufferschen Sentenz meist vernachlässigt: Dinge zeigen.[25] Die Strategien der Sichtbarmachung, die Formen des Zeigens und die Anschaulichkeit der Dinge schienen, weil offensichtlich, zwar nicht sekundär, aber auch nicht aussagekräftig genug in Bezug auf die Sozialstruktur, das Geschlecht und die Be-Deutungen der Dinge.

---

[20] Ruth-E. Mohrmann: Perspektiven der Sachkulturforschung zwischen Museum und Universität. In: Jan Carstensen/Joachim Kleinmanns (Hg.): Freilichtmuseum und Sachkultur. Festschrift für Stefan Baumeister zum 60. Geburtstag. Münster u.a. 2000, S. 287-295, hier S. 289f.; Ruth-E. Mohrmann: Les recherches sur la culture matérielle en ethnologie régionale. In: Histoire des Alpes, Storia delle Alpi, Geschichte der Alpen 7/2002, S. 15-27, hier S. 18.

[21] Peter Wolf: Dingliche Relikte. In: Michael Maurer (Hg.): Aufriß der Historischen Wissenschaften. Bd. 4 Quellen. Stuttgart 2002, S. 126-144, hier S. 141. Wolf verweist auf den „Museumspraktiker Otto Lauffer“, der eine neue Konzeption der Sachforschung entwickelt habe.

[22] Nina Hennig: Dinge umgehen – mit Dingen umgehen. In: Carstensen (Hg.), Die Dinge umgehen? (wie Anm. 10), S. 29-35, hier S. 30.

[23] Gottfried Korff: Zur Eigenart der Museumsdinge (1992). In: Ders.: Museumsdinge. Deponieren – Exponieren. Köln u.a. 2002, S. 140-145.

[24] Über die Kombination unterschiedlicher archivalischer Quellen vgl. Andrea Hauser: Historische Sachkulturforschung / Archivalische Forschung. In: Klara Löffler (Hg.): Dazwischen. Zur Spezifik der Empirien in der Volkskunde. Wien 2001, S. 47-60.

[25] Kramer etwa bezieht sich nur auf den zweiten Teil der Laufferschen Formel der stummen Dinge und verweist auf die unbestrittene Notwendigkeit, Dinge sozial einzuordnen. Vgl. Karl-S. Kramer: Dinge und Namen. Probleme der Sachforschung mit historischen Wort- und Bildquellen. In: Hermann Heidrich (Hg.): SachKulturForschung. Tagungsband der Arbeitsgruppe Sachkulturforschung und Museum in der DGV. Bad Windsheim 2000, S. 117-129, hier S. 119.

Lauffer war ein Schüler des Germanisten Moritz Heyne, dessen Verbindung der „Sachenkenntnis mit der Wortforschung“[26] ihn beeindruckt hatte. Der Hamburger Ordinarius (auf dem ersten und einzigen Lehrstuhl neben dem der Universität Prag bis zum Jahr 1929) hat sich kontinuierlich für die sogenannte Sachforschung, nämlich für das Studium „der Gegenstandskultur, soweit diese von Menschenhand geschaffen ist“[27], eingesetzt. Anders als die Kunstwissenschaft, die nach der Formgestaltung und anders als die Technologie, die nach dem Werkstoff frage, spreche die Sachforschung von dem Zweck und dem Gebrauch, für den die Dinge geschaffen sind, wobei „die Bedeutung von Gegenständen oder von Gegenstandsbildern“ nicht in allen Fällen mit der Erklärung des Zwecks ausgeschöpft sei.[28] Dieser Bedeutungsüberschuss jenseits einer instrumentellen Orientierung gilt bis heute als Ansatzpunkt diverser Forschungsrichtungen, die die symbolische und kulturelle Ordnung der Dinge ermitteln. Die Zugangsweisen zur Kultur der Dinge sind indes wie die Dinge der Kultur komplexer geworden. Weder Formgestaltung noch Werkstoff werden in der objektnahen Kulturanalyse ausgeschlossen. Grob charakterisiert, orientieren sich disziplinäre Zuständigkeiten an sozialen Gebrauchsweisen, feiner differenziert sind es die Fragehorizonte, die die Verteilung des Stoffgebiets profilieren.

Dinge zeigen, wie schon Otto Lauffer anmerkt, Material, Technik, Konstruktion, Form – allerdings zeigen sie dies, das soll hier präzisiert werden, mit Gebrauchsspuren, mit Zeichen der Abnutzung, mit Verweisen auf die Haltbarkeit und mit Spuren der Vergänglichkeit: Im Zeigen erzählen daher die Dinge. Aus den Informationen des Materials, der Form und des Zustands lassen sich vielfältige Schlüsse ziehen: Auf das Alter, auf die Herstellung, auf die Funktionen und auf die Benutzung. In ihrer Anschaulichkeit teilen Dinge ihren Einfluss auf Mentalitäten wie auf Weisen des Gebrauchs mit. Dinge schreiben sich in das Verhalten ein und modellieren Affekte: „Die Industriegesellschaft hat die gegenständliche Welt in einer Weise differenziert und intensiviert, daß nur eine aufs äußerste differenzierte und intensivierte Sinnlichkeit

---

[26] Otto Lauffer: Deutsche Altertümer im Rahmen deutscher Sitte. Eine Einführung in die deutsche Altertumswissenschaft. Leipzig 1918, S. VI.

[27] Otto Lauffer: Volkswerk. In: Will-Erich Peuckert/Otto Lauffer: Volkskunde. Quellen und Forschungen seit 1930. Berlin 1951, S. 263-335, hier S. 265.

[28] Otto Lauffer: Rede über deutsche Altertums- und Volkskunde. In: Hamburgische Universität: Reden, gehalten zur Feier des Rektorwechsels am Di, 14. 11. 1922. Hamburg 1923, S. 21-40, hier S. 31.

sie rezipieren kann.“[29] Und wenn Theodor W. Adorno kritisch betont, die Technisierung habe die Menschen den „Anforderungen der Dinge“[30] unterstellt, dann bleibt für eine Kulturanalyse auf dem Rücken der Dinge zu untersuchen, ob von ihnen auf den Grad der Technisierung rückgeschlossen werden kann. Die „Kette der Wechselwirkungen zwischen den Dingen und den Gesten“[31] ist daher nicht strittig, das haben die Tagungsbeiträge zur „Analyse materieller Kultur“ demonstriert, sondern erkenntnistheoretisch bedeutungsoffen ist, welche Dinge kulturabhängig welche Gesten provozieren.

So häufig die Lauffersche Formel im Fach im Gebrauch war und ist, so wenig ist der Kontext des Zitats thematisiert worden.[32] Lauffer orientiert sich an einem „Lehrbuch der historischen Forschung“[33] und zitiert als Beleg und zur Unterstützung seiner These aus diesem methodischen Standardwerk: „Die Überreste im engeren Sinne sind meist sozusagen stumm und tot.“[34] Lauffer entwickelt seine Pointierung unmittelbar aus der Auseinandersetzung mit diesen methodischen Überlegungen des Historikers Ernst Bernheim. Die prägnante Zuspitzung auf das Verhältnis von Zeigen und Schweigen in Lauffers Kernsatz verrät allerdings die im Dingumgang erprobten Kenntnisse und Erfahrungen des Museumspraktikers.

Bernheim spricht sowohl davon, die Geschichtswissenschaft habe die „schriftlichen Traditionen“ bevorzugt als auch von der Aufgabe, „alles, was als Quelle dienen kann, aufzuspüren“[35], und er unterscheidet zwischen der mittelbaren Überlieferung der Tradition, die absichtsvoll historisches Erinnerungsmaterial ist, und der unmittelbaren Überlieferung der übriggebliebenen Überreste.[36] An dieser Stelle kann weder die ten-

---

[29] Herbert Marcuse: Zur Kritik des Hedonismus (1938). In: Ders.: Kultur und Gesellschaft I. Frankfurt/Main 1965, S. 128-168, hier S. 152.

[30] Theodor W. Adorno: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Frankfurt/Main 1964, S. 42.

[31] Robert Muchembled: Die Erfindung des modernen Menschen. Gefühlsdifferenzierung und kollektive Verhaltensweisen im Zeitalter des Absolutismus. Reinbek 1990, S. 334.

[32] Vgl. allerdings Kramer, Überlegungen (wie Anm. 17), hier S. 6, 9, 11. Kramer diskutiert zwar Bernheims Lehrbuch in der Trennung von Tradition und Überrest, zitiert auch die Lauffersche Formel, stellt jedoch keine direkte Verbindung zwischen Bernheim und Lauffer her.

[33] Ernst Bernheim: Lehrbuch der Historischen Methode und der Geschichtsphilosophie. Leipzig 1908.

[34] Lauffer, Quellen (wie Anm. 1), hier S. 125; ebenso: Bernheim, Lehrbuch (wie Anm. 33), S. 603.

[35] Bernheim, Lehrbuch (wie Anm. 33), S. 259.

[36] Bernheim, Lehrbuch (wie Anm. 33), S. 255ff.

denzielle Prämierung der Schriftquellen noch die Unschärfe zwischen Tradition und Überrest diskutiert werden, hingegen wird darauf aufmerksam gemacht, dass Lauffer sich auf diese Unterscheidung nicht einlässt. Lauffer behandelt nämlich den Aspekt, wie sich Bildquellen und Sachquellen zueinander verhalten. Er wägt den Quellenwert der Gattungen Schrift, Bild und Sache gegeneinander ab.[37] Doch auch damit bewegt er sich im Umfeld der Bernheimschen Vorlage der „gegenseitigen Interpretation der Quellen“[38]. Die Zeigekraft und das Stummsein der Dinge sind bei beiden Autoren, Lauffer wie Bernheim, relational in Bezug auf die anderen Quellengattungen und keine absoluten Aussagen. In diesem methodischen Sinne haben alle Quellen, aber eben graduell different, das Vermögen der Aussage, müssen jedoch mit jeweils spezifischen Instrumenten entschlüsselt werden: Durch die Wahl der Methode und die Kunst der Interpretation.

Lauffers Auseinandersetzung mit Bernheim und die methodische Diskussion der Reichweite der Quellen war für das Fach produktiv. Die Karriere des Laufferschen Merksatzes gibt hiervon beredt Auskunft. Doch soll diese wichtige Passage nicht besprochen werden, ohne darauf hinzuweisen, dass Lauffer im Zitatnachweis von Ernst Bernheim eine irritierende Formulierung wählt: „E. Bernstein (Jude), ‚Lehrbuch der historischen Methode‘, 1908, S. 603.“[39] Es gibt keinen Zweifel, dass hier nicht der Schriftsteller und Politiker Eduard Bernstein (1850-1932)[40], sondern der Greifswalder Historiker und Rektor der Universität Ernst Bernheim (1850-1942) als Autor anzugeben wäre,[41] wie der richtig wiedergegebene Titel des Lehrbuchs klarlegt. Doch der inkorrekte Name erklärt noch keineswegs den Beweggrund für den Klammerzusatz „Jude“, der einer Stigmatisierung durch einen verschriftlichten Judenstern gleichkommt.

---

[37] Vgl. Lauffer, Quellen (wie Anm. 1), S. 123. Bildquellen würden die äußere Form eines Gegenstands wiedergeben, über den Gebrauch allerdings nur dann etwas aussagen, wenn er in Verwendung dargestellt werde. Lauffer erkennt darin einen Vorzug der bildlichen gegenüber der schriftlich-literarischen Quelle. Mit allerlei Einschränkungen und Differenzierung konzentriert sich Lauffer auf die Frage, inwieweit Bilder tatsächlich als Nachbildungen gelten und ob sie für die Geschichte der Sachgüter zeugen können.

[38] Bernheim, Lehrbuch (wie Anm. 33), S. 599.

[39] Lauffer, Quellen (wie Anm. 1), S. 125.

[40] Zu Bernstein vgl. The Jewish Encyclopedia: A Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the Earliest Time to the Present Day. Complete in 12 volumes. 3. Bd. New York u.a. 1903, S. 98f.

[41] Zu Bernheim vgl. The Jewish Encyclopedia (wie Anm. 40), S. 95f.

Zum zeithistorischen Kontext einer Merkformel

Die Kennzeichnung jüdischer Autoren war obligatorisch für wissenschaftliche Qualifikationsarbeiten und für die Drucklegung unter der antisemitischen Wissenschaftspolitik im Nationalsozialismus. Im Kontext des Jahres 1943 kann sie sowohl als Distanzierung von der wissenschaftlichen Literatur interpretiert werden, die maßgeblich zur prägnanten Formulierung Lauffers beigetragen hat,[42] wie auch als Versuch, die inhaltliche Auseinandersetzung und das Benutzen zugunsten einer formalen Anpassung weniger angreifbar zu machen.

Es gibt nur wenig Hinweise auf die Zitiervorschriften und kaum Untersuchungen über die Zitierpraxis im Nationalsozialismus.[43] Das „Reichsministerium für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung" formulierte in Erlassen, dass „verbotene oder unerwünschte Literatur", nämlich „jüdische und marxistische" Schriften, in den Universitätsbibliotheken zu separieren seien.[44] Das Ignorieren dieser Literatur galt als wissenschaftlich legitim.[45] Nach Uwe Dietrich Adams Forschungen über die Universität Tübingen war die Kennzeichnung seit dem Jahr 1938 generell Pflicht bei Dissertationen.[46] In den geheimen Lageberichten des Sicherheitsdienstes der SS vom 10. April 1940 wurden, keine zwei Monate nach einem der Runderlasse des „Reichsministeriums für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung" über das Zitieren jüdischer Autoren,[47] aus Hochschulkreisen Schwierigkeiten gemeldet, diese Zitate zu meiden und jüdische Autoren im Literaturverzeichnis zu separieren, da häufig nicht bekannt sei, ob ein Autor „Jude ist oder unter den Juden-

---

[42] Für die zahlreichen Hinweise und die freundliche Unterstützung bei der Recherche nach relevantem Quellenmaterial in Bezug auf die Zitationsweisen jüdischer Autoren im Nationalsozialismus danke ich Sabine Besenfelder, Joachim Lerchenmüller, Hans Joachim Lang, Gerd Simon und Johannes Michael Wischnath, Universitätsarchiv Tübingen.

[43] Die Reichsschrifttumskammer war für literarische Erzeugnisse und den Buchhandel maßgebend und das Amt Rosenberg für weltanschauliche und parteiamtliche Erzeugnisse. Ich danke Bernd Grün vom Institut für Geschichte der Medizin der Universität Tübingen herzlich, dass er sich meiner Frage so intensiv angenommen und eigenhändig Recherchen hierzu angestellt hat, von denen er mich großzügig profitieren ließ.

[44] Gerhard Kasper u.a. (Hg.): Die deutsche Hochschule. Sammlung der das Hochschulwesen betreffenden Gesetze, Verordnungen und Erlasse. 1. Bd. Berlin 1942, S. 261.

[45] Vgl. Uwe Dietrich Adam: Hochschule und Nationalsozialismus. Die Universität Tübingen im Dritten Reich. Tübingen 1977, S. 183f.

[46] In der Fußnote verweist er auf den Erlass vom 20.10.1939, hingegen ist im Text der Oktober 1938 angeben. Vgl. Adam, Hochschule (wie Anm. 45). Es gibt mindestens drei Runderlasse vom 15.3.1938, 20.20.1039 und 23.2.1940, die das „Zitieren jüdischer Autoren" zu regeln versuchten.

begriff falle“[48]. Rechtswissenschaftliche Fakultäten haben sich in diesem Punkt deutlich hervorgetan. Bereits im Jahr 1936 wurde ein Verzeichnis publiziert, das auf eine „rassengesetzliche Rechtsauffassung“[49] zurückgeht und der Identifikation sogenannter jüdischer Autoren zu dienen hatte.

Noch bevor das Ministerium entsprechende Erlasse veröffentlichte, einigten sich Vertreter der Rechts- und Wirtschaftswissenschaften auf einem Kongress akademischer Rechtslehrer des sogenannten NS-Rechtswahrerbundes im Oktober 1936 in Berlin darauf, den „Kampf gegen den jüdischen Einfluss“[50] aufzunehmen. Die Vorschläge des „Reichsrechtsführer Reichsminister Dr. Frank“ reformulierte beispielsweise der Tübinger Dekan Hans Kreller als Richtlinie für seine Fakultät. Kreller empfahl, „jüdische Gedanken nicht in versteckter Form“ zu präsentieren, „jüdische Autoren besonders scharf auf ihre Originalität“ zu prüfen und „an Stelle der Kommentare und Lehrbücher von Juden“ die „gleichartigen Werke deutscher Autoren allein“ zu benutzen.[51] Im März 1938 ordnete der „Reichs- und Preußische Minister für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung“ die Neufassung der Promotionsordnungen an. Ein grundsätzliches Verbot, jüdische Autoren zu zitieren wird zwar nicht ausgesprochen, jedoch seien sie mit „Zurückhaltung anzuführen und zwar auch dann, wenn andere Literatur nicht vorhanden ist“.[52] Diese Prüfungsaufgabe oblag den Fakultäten. Sie hatten das Verwenden von wissenschaftlicher Literatur „jüdischer Autoren“ zu kontrollieren. Keine Bedenken für entsprechende Zitate lagen vor, wenn ihre Ansich-

---

[47] Vgl. RdErl. v. 23.2.40 WA 3583/39 betr. Zitieren jüdischer Autoren. Hinweis aus Kasper, Hochschule (wie Anm. 44), 2. Bd. Berlin 1942, S. 479, der Erlass ist nicht abgedruckt. Da die Suche nach dem vollständigen Wortlaut des Erlasses in dem Amtsblatt des Reichsministeriums „Deutsche Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung“ nicht zum Erfolg führte, wurden behelfsweise Prüfungsordnungen der juristischen Fakultät im Universitätsarchiv Tübingen eingesehen.

[48] Heinz Boberach (Hg.): Meldungen aus dem Reich 1938-1945. Die geheimen Lageberichte des Sicherheitsdienstes der SS. 4. Bd. Herrsching 1984, S. 979.

[49] Erwin Albert: Verzeichnis jüdischer Verfasser juristischer Schriften. 2. ergänzte Aufl. Stuttgart 1937, Vorwort [S. 2]. Die erste Auflage datiert von 1936. Beide eingesehenen Exemplare in der juristischen Bibliothek der Universität Tübingen sind einfach gelocht und hingen an einer Schnur zur handlichen Einsichtnahme bereit. Beim Band aus dem Jahr 1937 ist dieses Loch, das durch einen mittelstarken Einbandkarton gestanzt ist, aufgrund der Nutzung durchgerissen.

[50] Universitätsarchiv Tübingen 189/119, Bericht und Richtlinien des Dekans Hans Kreller an die Fakultät, 7.12.1936.

[51] Ebd.

[52] Universitätsarchiv Tübingen 189/119, Runderlass WA 562 vom 15.3.1938.

ten widerlegt werden sollten. In allen Fällen jedoch „darf die Tatsache der Verwendung jüdischer Literatur nicht unerwähnt bleiben“[53].

Im Jahr 1939 regelte ein weiterer Runderlass zu Promotionsverfahren die bestehende Vorschrift „jüdische Autoren niemals“ zu zitieren, ohne sie „als Juden“ besonders zu kennzeichnen und im Literaturverzeichnis getrennt aufzuführen.[54] Gut zwei Wochen später schlägt der Tübinger Dekan der Rechtswissenschaft für seine Fakultät vor: Beim Einzelzitat einen von Hand gezeichneten Davidstern vor den Namen jüdischer Autoren zu setzen. Maßgebend für die Kennzeichnung sei die Zusammenstellung von Erwin Albert.[55] Dieser Vorschlag kommt der Darstellungsweise im Lauffer-Aufsatz ziemlich nahe, auch wenn diese Druckfassung typographisch den Davidstern durch die Klammer verschriftlicht.

Im Laufferschen Aufsatz, publiziert nach seiner Emeritierung, wirkt die stigmatisierende Kennzeichnung in Verbindung mit der aufgeregten Namensverwechslung in der Fußnote übereifrig und angepasst. Vielleicht war Lauffer für die Darstellung nur bedingt verantwortlich und Eugen Fehrle, der Heidelberger Fachvertreter als Herausgeber der Zeitschrift intervenierte.[56] Denn der Zitatnachweis scheint weniger zu Lauffers solider Erörterung des Bernheimschen Textes und zu seinem selbstverständlich formulierten Interesse an den „Altertümern des jüdischen Kultus“[57] zu passen, als zu Fehrle, dessen rassenpolitisch unterlegte tendenziöse Wissenschaftsanschauung unbestritten ist und die auch

---

[53] Ebd., vgl. auch Wolfgang Weyers: Dermatologie im Nationalsozialismus – der Niedergang eines Fachgebietes. In: Medizin im Nationalsozialismus am Beispiel der Dermatologie (Schriften des Collegium Europaeum Jenense). Jena, Erlangen 2002, S. 54-67, hier S. 55. Weyers teilt auf Anfrage hilfsbereit mit, dass es sich um ein Schreiben des „Reichs- und Preußischen Ministers für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung“ zur Neufassung der Promotionsordnungen vom 15.3.1938, Bl. 3 handelt, dort zit. n. Stephan Dalchow: Die Entwicklung der nationalsozialistischen Erb- und Rassepflege an der Medizinischen Fakultät der Ludwigs-Universität Giessen (Arbeiten zur Geschichte der Medizin in Giessen; 26). Giessen 1998, S. 113, Abb. 31.

[54] Universitätsarchiv Tübingen 189/119, Runderlass WA 2036 vom 20.10.1939. Vgl. etwa auch die Markierung „J“ in der Bibliographie von Peter-Heinz Seraphim: Das Judentum im osteuropäischen Raum. Essen 1938, S. 680-705.

[55] Universitätsarchiv Tübingen 189/119, 6.11.1939. Vgl. Albert, Verzeichnis (wie Anm. 49).

[56] Im Universitätsarchiv Heidelberg fanden sich keine Hinweise auf Fehrles Arbeit als Herausgeber.

[57] Lauffer, Deutsche Altertümer (wie Anm. 26), S. 126-131.

die typographische Verwandlung des Nachnamens von Bernheim in Bernstein unter Unkenntnis der Materie erklären würde.[58]

Mit dem derzeitigen Einblick in die Quellen kann dies nicht entschieden werden; die formale Verantwortung des Autors für die markierende und diskriminierende Zitation bleibt jedoch zu registrieren. Und es gibt genügend Indizien, Lauffer einerseits gediegene Arbeitsweise, andererseits starke Affinitäten zur nationalsozialistischen Wissenschaftspolitik und Weltanschauung zu attestieren.[59] Zumal Lauffer auch in der Nachkriegszeit keinen Anlass sieht, sich von seinem Wissenschaftsverständnis der 1930er Jahre energisch zu distanzieren. In der immerhin mit Will-Erich Peuckert postum im Jahr 1951 publizierten Standortbestimmung des Faches[60] bezieht er sich auf seine Schriften von 1933 und 1934, in denen er die Volkskunde als Gegenwartswissenschaft von „deutscher Gemeinschaftsart, wie sie aus Blut und Boden entstanden"[61] sei, charakterisiert. Während das fachliche Selbstverständnis, ob Vergangenheitskunde oder Gegenwartswissenschaft, prominent diskutiert wird, kann Lauffer offensichtlich „in der Frage der Herkunft aus Blut und Boden"[62] auf disziplinären Konsens vertrauen. Lauffer betont daher das förderliche politische Klima für die Volkskunde im Nationalsozialismus retrospektiv, da für ihn die „Anschauungen des Nationalsozialismus für die

---

[58] Peter Assion: „Was Mythos unseres Volkes ist". Zum Werden und Wirken des NS-Volkskundlers Eugen Fehrle. In: Zeitschrift für Volkskunde 81/1985, S. 220-244; vgl. Eugen Fehrle: Die Volkskunde im neuen Deutschland. In: Oberdeutsche Zeitschrift für Volkskunde 7, 1/1933, S. 1-2.

[59] Seine Festschrift zum 60. Geburtstag unterzeichnen die Herausgeber sowohl mit altdeutscher Datumsangabe als auch mit dem Hitlergruß. Vgl. Ernst Bargheer/Herbert Freudenthal (Hg.): Volkskunde-Arbeit. Zielsetzung und Gehalte. Otto Lauffer zum sechzigsten Geburtstage. Berlin, Leipzig 1934, S. VI. Auch in diesem Fall wird die eilfertige Anpassung deutlich: Erst ab Juli 1935 gibt es ein Rundschreiben des zuständigen Reichsministeriums, im „innerdeutschen Schriftverkehr" bei „besonderen feierlichen Anlässen" mit dem Hitler-Gruß zu schließen. Seit Januar 1934 war er nur für den innerdeutschen Schriftverkehr der Behörden angeordnet. Ein Geleitwort ist jedoch kein Behördenbrief. Vgl. RMdL. V. 26.7.35 I A 7405/5100 abgedruckt in: Kasper, Hochschulverwaltung (wie Anm. 44), S. 81.

[60] Aufgefordert zu dem Bericht wurde er von dem Herausgeber und Althistoriker Karl Hönn, der im Jahr 1943 den Erwin von Steinbach-Preis von der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br. für seine Verdienste um das „alemannische Volkstum" im Elsaß, in der Schweiz und im Deutschen Reich verliehen bekommen hatte. Vgl. Jan Zimmermann: Die Kulturpreise der Stiftung F.V.S. 1935-1945, hg. v. der Alfred Toepfer Stiftung F.V.S. Hamburg 2000; für die Liste vgl. http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/BEITRAG/diskusio/NSZEIT/nszeit23.htm (Rev. 19.3.2004).

[61] Lauffer, Volkswerk (wie Anm. 27), S. 266.

[62] Ebd.

Sachforschung im allgemeinen nicht ungünstig waren"[63]. Er begründet das disziplinäre Abseits durch den Krieg und schweigt über das mörderische faschistische System.[64]

Die im Fach vielfach diskutierten und kritisch verfolgten Kontinuitäten führten dann in den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts zu inhaltlicher Neubestimmung und zu Namenswechseln der Disziplin.[65]

Aufmerksamkeit für Artefakte

Doch zurück zur Bestimmung der Dinge – im Sinn von Artefakt und nützlichem Gegenstand – als Agenturen des Zeigens. Sie verweist auf den Quellenwert der Dinge und auf ihre Funktion als Instrumente der Kulturanalyse, wobei etwa Nils-Arvid Bringéus davor warnt, Dinge lediglich als Spiegel der Kultur zu betrachten, denn dadurch werde die materielle Kultur in eine unschuldige, amüsante oder nostalgisch geprägte Illustration verwandelt.[66] Wie jede andere Quelle bedürfen die Dinge methodischer Reflexion und Interpretation, die ihrer Eigenart wie ihrer Vieldeutigkeit gerecht werden. In den „Notizen zur Dingbedeutsamkeit" hat Gottfried Korff jenen Gedanken vorweg genommen, den Mieke Bal als die aktive Rolle der Dinge in der Formulierung von Aussagen akzentuiert: Durch ihren wissenschaftlichen „Gebrauch zu bloßer Exemplifizierung"[67] jedoch würden sie stumm. Im eigentlichen Sinn werden sie durch den illustrierenden Einsatz erst stumm gemacht. Korff hat die „Ding-Dialoge" hervorgehoben und von den „Konversationen" der Din-

---

63 Ebd., S. 263.

64 Zu Lauffers Position zwischen Anpassung und Abgrenzung vgl. Herbert Hötte: Das historische Museum in Bewegung. Das Museum für Hamburgische Geschichte. Eine Fallstudie. Hamburg, München 2001, S. 109-114. Ich danke Gottfried Korff für diesen freundlichen Hinweis.

65 Die Auseinandersetzung mit der Fachgeschichte hat sich zu einer produktiven Dauerreflexion entwickelt, die Literatur ist entsprechend zahlreich. Vgl. u.a. Hermann Bausinger u.a. (Hg.): Abschied vom Volksleben. Tübingen 1970; Wolfgang Emmerich: Zur Kritik der Volkstumsideologie. Frankfurt/Main 1971; Helge Gerndt: Volkskunde und Nationalsozialismus. Referate und Diskussionen einer Tagung (Münchner Beiträge zur Volkskunde; 7). München 1987; Gottfried Korff: Namenswechsel als Paradigmenwechsel? Die Umbenennung des Faches Volkskunde an den deutschen Universitäten als Versuch einer „Entnationalisierung". In: Sigrid Weigel u.a. (Hg.): 50 Jahre danach. Zur Nachgeschichte des Nationalsozialismus. Zürich 1996, S. 403-434.

66 Vgl. Nils-Arvid Bringéus: Perspektiven des Studiums materieller Kultur. In: Jahrbuch für Volkskunde und Kulturgeschichte 29 (1986), S. 159-174, hier S. 168.

67 Mieke Bal: Kulturanalyse. Hg. v. Thomas Fechner-Smarsly u. Sonja Neef. Frankfurt/Main 2002, S. 18. Ich danke Lioba Keller-Drescher herzlich für diesen Hinweis.

ge im Akt des musealen Zeigens gesprochen, von ihrer gegenseitigen Interpretation durch die Spezifik der Dingarrangements.[68] Bal analysiert die Aussagekraft der Dinge im sozialen und musealen Raum, räumt ihnen die Möglichkeit der „Widerworte" ein. In beiden Herangehensweisen sind die Dinge nicht stumm, sondern sie sprechen,[69] sie sind beredt,[70] weil sie zeigen, präsent sind, und wir von ihnen etwas lernen können.[71]

Die Ausstellungstheorie zu Beginn des 20. Jahrhunderts hat die Funktion und die Formen des Zeigens für die Konsumkultur ausführlich erkundet. Den Stellenwert der Fabrikation der Sichtbarkeit schätzte sie so hoch ein, dass sie von einem „Schauwert" der Dinge sprach.[72] Die Ausstellung als ein „Bereich zwischen Visuellem und Verbalem sowie zwischen Information und Überredung fungierendes Zeichensystem" erzeuge, so nochmals Bal, daher den „lernenden Spaziergänger".[73]

Die breite aktuelle Zuwendung zu der Welt der Gegenstände ist weniger überraschend als der neue interdisziplinäre Konsens, sich unter dem Vorzeichen ganz unterschiedlicher Theorieansätze zu vereinen: Die Indikatorfunktion, die Zeugenaussage wie die Handlungsfähigkeit der Dinge werten die materielle Kultur auf.[74] Dagegen sprechen auch jene Ansätze nicht, die die flüchtigen Momente und ephemeren Zustände der Dingkultur betonen.[75] Insofern gibt es kaum mehr eine substantivische Wortkombination mit den Dingen, die nicht schon auf dem Bücher- und Ausstellungsmarkt reüssiert hätte.[76]

Mit dem Titel „Die Gegenwart der Dinge"[77] verweist eine aktuelle Ausstellung des Ruhrlandmuseums auf den Präsentifikationseffekt der Dinge, der von den kulturtheoretischen Sinnprovinzen in den Kanon des Zeigens eingezogen ist und die museale Aufgabe der Vergegenwärtigung

---

[68] Gottfried Korff: Notizen zur Dingbedeutsamkeit. In: 13 Dinge. Form, Funktion, Bedeutung. Stuttgart 1992, S. 8-17, hier S. 12.

[69] Vgl. Lorraine Daston (Hg.): Things that Talk. Object Lessons from Art and Science. New York 2004.

[70] Vgl. Korff, Notizen (wie Anm. 68), S. 12.

[71] Vgl. Bal, Kulturanalyse (wie Anm. 67).

[72] Vgl. dazu Gudrun Marlene König: Der Auftritt der Waren. Unveröff. Habilitationsschrift Universität Tübingen 2004.

[73] Bal, Kulturanalyse (wie Anm. 67), S. 79.

[74] Zum Konzept der Handlungsfähigkeit der Dinge (agency of things) vgl. Hajo Greif: Versuche, die Welt zurückzugewinnen. Die Kontroverse über die „Handlungsfähigkeit der Dinge" in den Science and Technology Studies. In: Claus Zittel (Hg.): Wissen und soziale Konstruktion (Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel; 3). Berlin 2002, S. 27-45.

[75] Vgl. Journal of Material Culture, 8,3/2003, Themenheft: Fleeting Objects.

des Vergangenen illustriert. Es wäre verwegen zu behaupten, die Kategorisierung der Dinge in diesem Ausstellungskatalog in „alt, selten, wertvoll, fremd und schön“ sei analytisch trennscharf. Doch gerade die Möglichkeit unterschiedlicher Sortierweisen bei eindeutiger Vorgabe, akzentuiert die Bandbreite der Sichtweisen. Die ganzseitigen Aufnahmen der Dinge vermitteln vom Ammonit über das afrikanische Wurfmesser bis zum türkischen Parfüm „Rize Cay“ die Faszination für die fremde Welt der Dinge und die dingliche Welt des Fremden. Aus der Zufälligkeit museumsgeschichtlicher Dingansammlung macht die Klammer der Gegenwärtigkeit ein interpretatives Konzept. Die fotografische Monumentalisierung des Einzelobjekts konzentriert sich nämlich auf die beiden Konstanten der Überreste: Zufall und Gegenwart. Sie überführt die Dinge durch die Geste des Zeigens in neue Sinnzusammenhänge.

Das Herauslösen aus den gewohnten Beziehungen ist zwar eine Reduktion, wie die Museumsdiskussionen der Entkontextualisierung in den 1980er Jahren betont haben, zugleich tritt jedoch eine Option neu hinzu, denn das Zeigen, so der Erziehungswissenschaftler Ernst Giel „entdeckt die Dinge in einer Weise, wie sie im alltäglichen Umgang grundsätzlich nicht erschlossen sein können“[78]. Die Chancen, die im Zeigen und in der Präsenz im Museums- und Ausstellungswesen stecken, so scheint es, werden unter dem Stichwort szenographischer Raumkonzepte aktuell neu vermessen. In Giels Worten trifft die gelungene Darstellung, „insofern sie die verbergenden Schichten, die der Alltag um die Dinge gelegt hat, durchstösst und durch sie hindurch das sichtbar macht, was die Dinge ‚von sich aus sind‘ und als was sie sich

---

[76] Die Dinge im Titel auszuweisen, scheint so attraktiv, dass es inzwischen auch Mehrfachnutzungen gibt: Donald A. Norman: Dinge des Alltags. Gutes Design und Psychologie für Gebrauchsgegenstände. Frankfurt/Main 1989; Andrea Hauser: Dinge des Alltags (wie Anm. 19), Tübingen 1994; Dinge des Alltags. Objekte zur Kultur und Lebensweise in Österreich seit 1945, hg. v. Verein Alltagskultur seit 1945. Weitra [2004]. In gewisser Weise betrifft diese Bezeichnungspraxis auch den vorliegenden Band „Alltagsdinge“. Ein zweites Beispiel: Macht der Dinge. Nouveau Réalisme, Pop Art, Hyperrealismus. Museum Moderner Kunst Stiftung Ludwig Wien in der Stadtgalerie Klagenfurt, 30.3.2001-30.7.2001. Wien 2001; Karl-Heinz Kohl: Die Macht der Dinge. Geschichte und Theorie sakraler Objekte. München 2003.

[77] Mathilde Jahn/Frank Kerner (Hg.): Die Gegenwart der Dinge. 100 Jahre Ruhrlandmuseum. Essen 2004.

[78] Klaus Giel: Studie über das Zeigen. In: Otto Friedrich Bollnow (Hg.): Erziehung in anthropologischer Absicht. Zürich 1969, S. 66; über die Allgegenwart des Zeigens und intentionale Differenzen vgl. Klaus Prange: Über das Zeigen als operative Basis der pädagogischen Kompetenz. In: Ders.: Plädoyer für Erziehung. Hochgehren 2000, S. 215-234, hier S. 225.

dem unbefangenen und ungetrübten Blick darstellen.“[79] Diese Charakterisierung ist für eine Ausstellungspraxis der Kontextualisierung keineswegs attraktiv, denn für sie gilt, was Hahn in diesem Band überzeugend vorgeführt hat: Die Bedeutung ergibt sich allein durch die Gebrauchsweise und das Handlungsfeld.

Die hier vorgestellten, teilweise konträren Argumentationsweisen veranschaulichen aus der Perspektive des interpretativen Zeigens gleichsam die Vieldeutigkeit der Dinge, denn obwohl (präziser noch: weil) Dinge nicht aktiv sprechen können, sind sie vielsagend.[80] Daraus lässt sich ableiten, dass es weder ein festes Repertoire der Analyse noch ein starres System an Zeigeoptionen geben kann. Die Dinge werben für Offenheit und für plurale Konzeptionen, in denen Fragestellung, methodisch basierte Analyse und Interpretation verflochten sind. Die gegenwärtige Aufmerksamkeit für die Artefakte in der Kulturanalyse basiert genau auf dieser Offenheit.

[79] Giel, Studie (wie Anm. 78).
[80] Vgl. Bal, Kulturanalyse (wie Anm. 67), S. 117.

GOTTFRIED KORFF

Sieben Fragen zu den Alltagsdingen

Die sieben Eingangsbemerkungen, um die ich von den Veranstaltern gebeten worden bin, geben die Möglichkeit – neben einer „Höranleitung“[1] für die Kolloquiumsteilnehmer – ein paar Überlegungen zur aktuellen volkskundlichen Sachkulturforschung anzustellen. Dass es sieben sind, hat pragmatische Gründe. Fünf wären der komplexen Sache, um die es geht und die sich in letzter Zeit in einer starken Dynamik darbietet,[2] nicht angemessen, und zehn wären in Anbetracht des Anlasses und der Art der Veranstaltung zu viel (und auch unhöflich). Außerdem: Sieben ist eine für sachkulturelle Reflexionen nicht unpassende Zahl, was – folgt man der gründlich erforschten mittelalterlichen Zahlenallegorese – daher kommt, dass die Sieben als „irdische“ und „alltägliche“ Zahl „unterhalb und diesseits der Ewigkeit bleibt“.[3] Zudem ist gerade dem Volkskundler ihre sprichwörtliche Nähe zu den Alltagsdingen („Siebensachen“) und Alltagswünschen („Siebenmeilenstiefel“) geläufig. In Redewendungen wie „Sieben auf einen Streich“ / „siebengescheit“ ist schließlich ein ironisches Potenzial belegt, welches daher rührt, dass sieben eine hybride Zahl ist. Sie bildet die Summe einer handfesten *vier* und einer trinitarisch-transzendenten *drei* und ist deshalb offen für symbolische Mehrstelligkeiten. Sieben ist also eine Zahl, die zum einen auf profane Artefakte („Siebensachen, plur., sagt man vulgo wann man etwas nicht grober weise ein plunder oder verächtliches ding nennen will, res leves,

---

[1] In der schriftlichen Fassung ist die Höranleitung zu einer Leseanleitung geworden, die mit Anmerkungen und Nachweisen nicht spart. So wird in den „sieben Fragen“ auch ein Überblick über neue theoretische Ansätze in der Erforschung von Alltagsdingen gegeben.

[2] Vgl. dazu Gottfried Korff: Dimensionen der Dingbetrachtung. Zum aktuellen Forschungsstand in interdisziplinärer Perspektive. In: Hans Ottomeyer (Hg.): Das Exponat als historisches Zeugnis. Akten eines Kolloquiums im Deutschen Historischen Museum im Juni 2004. Berlin 2005 (in Druck).

[3] Hans Meyer: Die Zahlenallegorese im Mittelalter. Methode und Gebrauch. München 1975, S. 137.

non magni momenti“[4]), zum anderen auf allegorische und metaphorologische Operationen bezogen werden kann. Mit ihrer Unbestimmtheit passt sie gut in das wissenschaftstheoretische Konzept von Richard Rorty, das Wissensgenerierung und Ironie zusammenbringt, und das dezidiert verbietet, Wissen als abschließendes und abgeschlossenes System zu behandeln: „Ein ironischer Umgang mit Wissen gründet auf der Einsicht, dass dieses Wissen vorläufig ist und sein eigenes Nicht-Wissen mit sich trägt wie die Schnecke ihr Haus.“[5] Sieben als Metapher für eine, wie es bei Rorty heißt, „wissenschaftliche Aussage im Modus des Möglichen“ ist also für unsere Zwecke hier – Fragen an die volkskundliche Sachkulturforschung zu stellen – eine durchaus passende Zahl.

Meine erste Frage zielt auf Grundsätzliches und will wissen, ob wir so etwas wie Sachkulturforschung überhaupt brauchen? Kann und sollte nicht Sachkulturforschung – wie es etwa Stefan Beck mit guten Gründen und mit einleuchtenden Belegen vorgeschlagen hat[6] – in einer komplexen Analyse der alltäglichen Praxisformen moderner Gesellschaften aufgehen? Braucht es also ein eigenständiges sachkulturelles Forschungsfeld? Man wird antworten können (wie man es bei solcherart Fragen immer tut), dass der geringe Wissensstand über die Dingkultur in einem seltsamen, sogar sich progredient entwickelnden Widerspruch zur Masse und gesellschaftlichen Relevanz der uns umgebenden Objekte, Sachen und Artefakte steht. Und man hätte nicht einmal unrecht mit solch einer Behauptung. Übrigens: Eine ähnliche Behauptung hatte Hans Linde schon 1972, also genau vor 30 Jahren, zum Anlass genommen, ein Plädoyer für die soziologische Erforschung der Sachen unter dem bis heute viel zitierten und berühmt gewordenen Titel „Sachdominanz in Sozialstrukturen“[7] zu formulieren. Man weiß, dass die Soziologie Hans Lindes Empfehlung – bis auf wenige Ausnahmen[8] – nicht gefolgt ist. Wissen wir deshalb weniger über das Funktionieren unserer stark von Konsum und Sachzwängen dominierten Gesellschaft?

---

[4] Grimmsches Wörterbuch 10/1 (1905), Sp. 816.

[5] Richard Rorty: Contingency, Irony and Solidarity. Cambridge 1989. Vgl. dazu auch Helmut Willke: Dystopia. Studien zur Krisis des Wissens in der modernen Gesellschaft. Frankfurt/Main 2002, S. 39-44.

[6] Stefan Beck: Umgang mit Technik. Kulturelle Praxen und kulturwissenschaftliche Forschungskonzepte. Berlin 1997.

[7] Hans Linde: Sachdominanz in Sozialstrukturen. Tübingen 1972.

[8] Vgl. etwa Bernward Joerges (Hg.): Technik im Alltag. Frankfurt/Main 1988; Carl H. Hörning: Vom Umgang mit Dingen. Eine techniksoziologische Zuspitzung. In: Peter Weingart (Hg.): Technik als sozialer Prozess. Frankfurt/Main 1998, S. 90-127.

Also: Was wissen wir mehr, wenn wir Bananen und Betten, Blumen und Buletten, Waschmaschinen und Werkzeugkästen oder – sagen wir es mit einer klassisch volkskundlichen Formel – „Rock und Kamisol“[9] erkunden? Ist nicht richtig, was Peter Assion in Reaktion auf Lindes Plädoyer, quasi diesem widersprechend, 1981 forderte, nämlich die „Sozialdominanz in Sachstrukturen“[10] zum Thema zu machen? Was ist das Mehr, das über das hinausgeht, was über eine Prozess- und Diskurs-, eine Mental- und Funktionsanalyse erforschbar ist? Spielt Sachkulturforschung lediglich eine ergänzende Rolle wie beispielsweise die Hausforschung in Bezug auf die Bau- und Architekturgeschichte, indem sie mit bestimmten Gefügeformen Fachwerkhäuser zuverlässiger datieren kann (was nicht unwichtig ist, um ungedeckte Kontinuitätsbehauptungen oder um schiefe Regionalzuordnungen zu relativieren und zu korrigieren)? Ist Sachkulturforschung lediglich eine Hilfswissenschaft, die etwa in Gestalt der Innovations- und Diffusionsanalyse hilft, Kulturräume und -prozesse in ihrer Entstehung, Ausbildung und stilbildenden Wirkung differenzierter zu bestimmen?

Wenn man der These folgt, dass Sachen nichts anderes als eingefrorene Handlungen sind, wie sie etwa Sven B. Ek apodiktisch aufgestellt hat („Es ist wichtig, unmittelbar festzustellen, dass ein Gegenstand kein Gegenstand ist. Ein Gegenstand ist eine Handlung“[11]), dann ist die Analyse von Sachen durch die Analyse von Handlungsstrukturen ersetzbar, wobei Handlungen freilich selbst nur in verobjektivierter (= externalisierter) Form analysierbar sind. Wenn Sachen nichts anderes als Materialisierungen von Ideen, Handlungen und mentalen Prozessen sind, wie das vor einigen Jahren nicht ohne Heftigkeit in der deutschen Ethnologie

---

[9] Vgl. dazu Wilhelm Heinrich Riehl: Die Volkskunde als Wissenschaft (1858). In: Gerhard Lutz (Hg.): Volkskunde. Ein Handbuch zur Geschichte ihrer Probleme. Berlin 1958, S. 23-37, hier S. 29.

[10] Peter Assion: Kulturelle Auswirkungen neuer landwirtschaftlicher Arbeitsmittel. In: Konrad Köstlin/Hermann Bausinger (Hg.): Umgang mit Sachen. Zur Kulturgeschichte des Dinggebrauchs. Volkskunde-Kongress in Regensburg 1981. Regensburg 1983, S. 151-166; vgl. dazu auch „Schlußbemerkungen“, S. 304.

[11] Aus dem Schwedischen übersetzt und zitiert von Nils-Arvid Bringéus: Perspektiven des Studiums materieller Kultur. In: Jahrbuch für Volkskunde und Kulturgeschichte 29/1986, S. 159-174, hier S. 167.

diskutiert wurde,[12] dann ist die Sachkulturforschung als eigenes Analysegenre in der Tat überflüssig. Wer so argumentiert, sieht freilich an Edit Féls und Tamás Hofers Atány-Untersuchungen vorbei,[13] die den Sachkosmos eines ungarischen Dorfes im Sinne einer *histoire totale* erschlossen haben, oder an Sigfried Giedions „Mechanization Takes Command“[14], einem Monumentalwerk, das Jean Baudrillard das „Heldenepos der technischen Geräte“[15] genannt hat, und in dem Verhaltens- und Affektprägungen in der Moderne über eine sekundäre Analyse der materiellen Kultur in den drei letzten Jahrhunderten beschrieben werden. Wer so argumentiert, übersieht aber auch Einzeluntersuchungen wie die von Erwin Panofsky über Autokühler,[16] von Günter Burkhard über das Handy[17] oder – um Arbeiten auch aus dem Ludwig-Uhland-Institut zu nennen – Andrea Hausers Erb-[18] und Olivia Hochstrassers Hausstudien.[19] Dennoch bleibt die Frage: Was bringt Sachforschung an kulturwissenschaftlicher Surpluserkenntnis? Was bringt die Erforschung von Dingen, die sich in ihrer spezifischen Kombination von Materialität, Form und Funktion im sozialen Feld besonders nachdrücklich zur Geltung bringen, an Neuem? Ist es die Dingheit der Dinge, die eine besondere Erkenntnis verspricht? Ist es das, was Lorraine Daston kürzlich die „obdurate objecthood“[20] genannt und als epistemische Kondition eigener Art ausgemacht hat? Zweifellos – durch ihre Materialität

---

[12] Vgl. dazu Ulla Johannsen: Materielle oder materialisierte Kultur? In: Zeitschrift für Ethnologie 117/1992, S. 1-15 und die daran anschließende Diskussion in der gleichen Zeitschrift 118/1993; Günther Wiegelmann: „Materielle“ und „geistige“ Volkskultur. Zu den Gliederungsprinzipien der Volkskunde. In: Ethnologia Europaea 4/1970, S. 187-193.

[13] Edit Fél/Tamás Hofer: Geräte der Atányer Bauern. Kopenhagen 1974; Edit Fél, Tamás Hofer: Bäuerliche Denkweise in Wirtschaft und Haushalt. Eine ethnographische Untersuchung über das ungarische Dorf Atány. Göttingen 1972.

[14] Sigfried Giedion: Die Herrschaft der Mechanisierung. Frankfurt/Main 1982 (Originaltitel: Mechanization Takes Command, 1948).

[15] Jean Baudrillard: Das System der Dinge. Über unser Verhältnis zu den alltäglichen Gegenständen. Frankfurt/Main, New York 1991, S. 10.

[16] Erwin Panofsky: Die ideologischen Vorläufer des Rolls-Royce-Kühlers (1963). Frankfurt/Main 1993, S. 53-96.

[17] Günter Burkhard: Mobile Kommunikation. Zur Kulturbedeutung des „Handy“. In: Soziale Welt 51 (2000), S. 209-231.

[18] Andrea Hauser: Dinge des Alltags. Studien zur historischen Sachkultur eines schwäbischen Dorfes. Tübingen 1994.

[19] Olivia Hochstrasser: Ein Haus und seine Menschen 1549-1989: Ein Versuch zum Verhältnis von Mikroforschung und Sozialgeschichte. Tübingen 1993.

[20] Lorraine Daston: Introduction: Speechless. In: Dies. (Hg.): Things that Talk. Object Lessons from Art and Science. New York 2004, S. 9-24, hier S. 11.

wirken Dinge sinnlich-einprägsam, durch ihre Form suggestiv, durch ihre Funktion alltagsnah und lebensweltlich plausibel – alles Effekte, die Dinge für Bedeutungseinschreibungen aller Art und für eine „Einordnung ins Register des Symbolischen“[21] wichtig machen. Aber ist daraus eine eigene Sachkulturforschung herzuleiten?

Aus dieser Wirkungskonkretheit, die man für Alltagsdinge in lebensweltlichen Kontexten annehmen kann, ergibt sich eine zweite Frage – die nach der *direkten* Sachforschung, also der Forschung an den Objekten selbst. Sie spielt in der Volkskunde, wenn ich recht sehe (außer vielleicht in Museen, aber auch da bin ich skeptisch!), keine große Rolle mehr. An den Sachen selbst werden kaum noch Erkundungen vorgenommen, wie dies etwa Rudolf Virchow (wenn er als Volkskundler unterwegs war), Otto Lauffer oder Edith Fél und Tamás Hofer taten. Was betrieben wird, ist eine Forschung, die den dokumentierten (= vertexteten und/oder abbildlichen) Umgang mit Sachen ins Auge fasst, aber nicht mehr die Analyse und Dechiffrierung der Dinge selbst.

Sachkulturforschung formuliert, um ein Bild von Hans Blumenberg zu gebrauchen, Sätze über Sätze, aber nicht mehr Sätze über Sachen.[22] Oder liege ich mit dieser Behauptung falsch? Rudolf Virchow arbeitete mit dem Zollstock, wenn er die Arbeitsgeräte der Vierlande analysierte.[23] Er tat dies, um vermittels des Werkzeugs – verstanden als Hilfsorgan – Auskunft über die Geschichte der menschlichen Motorik und Körperverfassung zu erhalten. Ähnlich untersuchten Edit Fél und Tamás Hofer die Verwachsungen von Sache und Mensch, um zu Aussagen über das emotionale Verhältnis von Mensch und Ding zu kommen.[24] Auch der frühe Bourdieu, der Ethnologe Bourdieu, beobachtete in nordafrikanischen Berbersiedlungen den Umgang mit Häusern, Möbeln und Geräten, arbeitete mit Messtischblättern und selbst gezeichneten Grundrissen, und ent-

---

21 Philipp Sarasin: Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse. Frankfurt/Main 2003, S. 123.

22 Hans Blumenberg: Zu den Sachen und zurück.. Frankfurt/Main 2002, S. 339-350.

23 Rudolf Virchow: Mähwerkzeuge mit angepasstem Handgriff aus den Vierlanden. In: Zeitschrift für Ethnologie 21 (1889), S. 485-487, vgl. dazu auch Dagmar Neuland-Kitzerow: „… denn niemand kann sagen, wo die Kunst beginnt und wo die Arbeit des täglichen Lebens endet“. Das Wirken Rudolf Virchows für das „Museum für Deutsche Volkstrachten und Erzeugnisse des Hausgewerbes“. In: Geraldine Saherwala u.a. (Hg.): Zwischen Charité und Reichstag. Rudolf Virchow: Mediziner, Sammler, Politiker. Berlin 2002, S. 113-122, hier S. 116.

24 Fél/Hofer, Bäuerliche Denkweise (wie Anm. 13).

wickelte so, wie man weiß, seine Habitus-Theorie mit ihrem aufschlussreichen Wechselspiel von „Einverleibung“ und „Externalisierung“ mittels Sachen.[25]

Ist die Distanz, die von der konkreten Sachforschung, von der Erforschung der Objekte selbst, genommen worden ist, ein Verlust oder ein Gewinn? Beides: Ein Verlust insofern, als die Dimension der Körperhaftigkeit und Einprägsamkeit der Dinge, aber auch die der sinnlichen Valenz des Umgangs mit Dingen in den Hintergrund tritt; ein Gewinn deshalb, weil das Wegrücken von den konkreten Dingen auch eine Zuwendung zu übergeordneten Fragestellungen und damit eine Absage an ausschließlich antiquarische Interessen ist – Interessen, die die volkskundliche Sachforschung oftmals stark gelenkt und nicht selten stark beeinträchtigt haben. Gewinn übrigens auch, weil nun der Blick auf andere, für die Sachforschung relevante Quellengruppen gelenkt wird. Über Zugänge, spezifisch volkskundliche Zugänge zur Sachkulturforschung zu sprechen, erscheint mir nicht überflüssig – vor allem auch deshalb nicht, weil (erfreulicherweise) Archäologen, Vorgeschichtler und Ethnologen, deren Aufmerksamkeit den Dingen zuförderst in ihrer materiellen Beschaffenheit gilt, heute in großer Zahl zugegen sind. Bei ihnen hat ein in den letzten Jahren intensiviertes Interesse an den Dingen, genauer: an einer Theorie der Dinge, seinen Niederschlag in respektablen und anregenden Publikationen gefunden, die in der Volkskunde, wenn ich recht sehe, bisher kaum zur Kenntnis genommen worden sind. Ich denke einerseits an die ethnologischen Arbeiten von Hans P. Hahn[26] und Gregor Dobler,[27] andererseits an den von Ulrich Veit und anderen herausgegebenen Sammelband „Spuren und Botschaften“,[28] in dem eine neu dimensionierte Sicht auf die archäologische Sachforschung vorgestellt und diskutiert wird.

---

[25] Pierre Bourdieu: Das Haus oder die verkehrte Welt (1963/64). In: Ders.: Entwurf einer Theorie der Praxis, Frankfurt/Main 1979, siehe S. 48-65 und S. 397-405.

[26] Hans P. Hahn: Die materielle Kultur der Bassar (Arbeiten aus dem Seminar für Völkerkunde der J. W. G.-Universität Frankfurt/Main; Bd. 24). Stuttgart 1991; Hans P. Hahn: Die Dinge des Alltags und materielle Kultur in Kollo (Kasena, Burkina Faso). Habilitationsschrift im Fachbereich Kulturwissenschaften der Universität Bayreuth. Bayreuth 2002.

[27] Gregor Dobler: Bedürfnisse und der Umgang mit Dingen. Eine historische Ethnographie der Ile d'Ouessant Bretagne 1800-2000. Berlin 2004.

[28] Ulrich Veit/Tobias L. Kienlien/Christopf Kümmel/Sascha Schmidt (Hg.): Spuren und Botschaften: Interpretationen materieller Kultur (Tübinger Archäologische Taschenbücher; Bd. 4). Münster u.a. 2003.

Frage Nummer drei zielt, auch aus interdisziplinären Gründen, auf ein terminologisches Problem, wie es sich übrigens auch am titelgebenden Leitbegriff dieser Veranstaltung zeigt. Ich weiß, dass der Begriff *Alltagsdinge* von den Veranstaltern bewusst gewählt worden ist, um ihn in eine deutliche Opposition zu den *Museumsdingen*, um die es heute Abend geht, zu setzen. Aber meine Frage bezieht sich gar nicht so sehr auf das Bestimmungswort *Alltag*, sondern auf das Grundwort *Ding*. Zweifellos ist es ein Vorteil dieses Wortes, dass es die Amplitude von den kleinsten zu den größten, von den ersten zu den letzten Dingen umfasst. Ist diese Offenheit ein Vorteil, gemäß der Losung: Ein Begriff leistet viel, wenn er viel zulässt? Oder ist die mangelnde Schärfe, die Ungenauigkeit, die semantische Unbestimmtheit ein Handicap? Man hat versucht, das *Ding* zu präzisieren, indem man es von den Sachen abgegrenzt hat. Hans Linde hat dies etwa, dem Soziologen Hans Freyer folgend,[29] in der „Sachdominanz" in einer fast apodiktischen Weise getan: Im Unterschied zu den naturgegebenen *Dingen* seien Sachen als gemachte, als Produkte menschlicher Absicht und Arbeit, als *Artefakte* definiert.[30]

Daraus erklärt sich übrigens der hohe Rang, den die Sach- oder Sachkulturforschung in den letzten Jahrzehnten zeitweise in einzelnen Lagern der Volkskunde hatte. Nicht die diffusen Mensch-Ding-Relationen standen im Mittelpunkt des wissenschaftlichen Interesses, sondern die in soziale Kontexte eingebundenen instrumentellen und funktionalen Aspekte des Sachgebrauchs. Wer Sache sagt, meint den Gebrauchswert;[31] wer Ding sagt, meint den symbolischen Mehrwert, meint die Seele im Objekt, woher sich schließlich auch die Reihe Dingheiligkeit – Dingbeseelung – Dingbedeutsamkeit ableitet, die von Karl-Sigismund Kramer in plausibler Weise systematisiert worden ist.[32] Trotz der definitorischen Abgrenzung von *Sache* blieb die Kategorie *Ding* dominant, wie es Begriffe wie Dinggebrauch, Verdinglichung und Entdinglichung

---

29 Hans Freyer: Theorie des objektiven Geistes. Eine Einleitung in die Kulturphilosophie. Leipzig, Berlin 1923, S. 48ff.

30 Linde, Sachdominanz (wie Anm. 7), S. 11f.

31 „Zweckologie" habe man – nicht ironiefrei – die von ihm betriebene anti-symbolische, primär auf Zweckhaftigkeit ausgerichtete Sachkulturforschung genannt, schreibt Otto Lauffer in seinen Erinnerungen. Vgl. „Abschiedsbriefe. Erinnerungen an Leben und Lernen, an Liebe, Lust und Leid. Meinen Kindern, meinen Freunden, meinen Fachgenossen". Masch.-schrift. Typoskript im Museum für Hamburgische Geschichte, S. 140.

32 Vgl. dazu Karl-S. Kramer: Dingbedeutsamkeit. Zur Geschichte des Begriffs und seines Inhaltes. In: Anzeiger des Germanischen Nationalmuseums 1955, S. 22-35.

zeigen, die fast so etwas wie Signaturen des 20. Jahrhunderts geworden sind.[33]

Die Bindung an das „Zuhandene“, also an die konkrete Erfahrungswelt setzt sowohl das Ding wie die Sache gegen den Begriff der „materiellen Kultur“ ab. Dieser Begriff scheint seit einiger Zeit an die Stelle von Ding- und Sachkultur zu treten. Dabei handelt es sich um eine Übernahme aus dem Angelsächsischen, obwohl dort *thing* weiterhin als forschungspraktische Kategorie persistiert und sogar zur Ehre von immer mehr (auch berühmten) Titeln gekommen ist: *The Social Life of Things*;[34] *The Meaning of Things*;[35] *The Socialness of Things*;[36] *Things that Talk.*[37]

Material culture figuriert als übergeordneter Klassifikationsbegriff, der sich der Neigung der US-amerikanischen Cultural Anthropology zur Systematik verdankt. Im Angelsächsischen ist der Begriff groß geworden und bringt sich mittlerweile als „materielle Kultur“ auch im deutschsprachigen Bereich zur Geltung. Susan M. Pearce macht als Vorteil des *material culture*-Konzepts aus, dass mit ihm *things* und *artefacts* in einen größeren sozialen und kulturellen Zusammenhang eingebunden werden können und erläutert das mit dem „famous sentence“ aus James Deetz' berühmten Buch *In Small Things Forgotten* von 1977: „Material culture is that segment of man's physical environment which is purposely shaped by him according to a culturally dictated plan.“[38] Die Frage lautet also: Wie ist es mit den Begriffen Dingkultur, Sachkultur, materielle Kultur? Sind sie identisch oder sind sie austauschbar? Benennen sie unterschiedliche Aspekte? Stehen sie in Korrespondenz? Wie ist es mit den

---

[33] Dass die Seele des Dings nicht nur im Sprachgebrauch der mit animistischen und/ oder orendistischen Theorien liebäugelnden Sachkulturforscher eine Rolle spielt, sondern auch in Gegenwartsentwürfen, die einer strengen ökonomischen Rationalität verpflichtet sind, eine Schlüsselstellung einnehmen kann, zeigen Ernest Dichter: Strategie im Reich der Wünsche. München 1964, S. 89 f („Die Dinge haben eine Seele“) und der Kommentar dazu von Klaus Horn: Zur Formierung der Innerlichkeit. In: Gert Schäfer/Carl Nedelmann (Hg.): Der CDU-Staat. Analysen zur Verfassungswirklichkeit der Bundesregierung. 2. Bd Frankfurt/Main 1967, S. 315-358, hier S. 344f.

[34] Arjun Appadurai: The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective. Cambridge 2001.

[35] Vgl. dazu Mihaly Csikszentmihalyi/Eugene Rochberg-Halton: Der Sinn der Dinge. Das Selbst und die Symbole des Wohnbereichs. München 1989 (Originaltitel: The Meaning of Things).

[36] Stephen Harold Riggins (Hg.): The Socialness of Things. Essays on the Socio-Semiotics of Objects. Berlin, New York 1994.

[37] Lorraine Daston (Hg.): Things that Talk (wie Anm. 20).

[38] Susan M. Pearce (Hg.): Museum Objects. In: Dies. (Hg.): Interpreting Objects and Collections. London, New York 1994, S. 9-11, hier S. 9.

anderen Begriffen, die im Umkreis der *material culture*-Forschung im Einsatz sind: Artefakte, *commodities,* Güter? Oder – kürzlich mit List vorgeschlagen – „Menschenwerk“[39]? Oder – bevorzugt von der Psychologie – Objekte? Wie ist es mit den *Wörtern für Sachen*[40]?

Es gibt die These – und Frage vier zielt auf die Prüfung ihrer Richtigkeit –, dass die Prägekraft des deutschen Idealismus mit seiner Wert- und Wortorientierung hierzulande die Ausbildung einer *material culture*-Forschung behindert habe. Selbst wenn sie sich profanen Artefakten zugewandt habe, sei die deutsche Ding- und Sachforschung stets mehr an höheren Bedeutungen, symbolischen und ästhetischen Ordnungen interessiert gewesen, nicht jedoch an der Instrumentalität und der Gebrauchsweise der Objekte. Wenn ich recht informiert bin, haben sich die Archäologien in anderen Ländern zu Zentren der *material culture*-Forschung entwickelt, in Deutschland jedoch dominiert eine kunstwissenschaftliche Ausrichtung, ergo die Klassische Archäologie als Leitdisziplin. Dies ist, so wird behauptet, in Großbritannien, in Skandinavien und in den USA anders. Frage: Ist dies tatsächlich so?

Die deutsche Volkskunde, die immer ein zwiespältiges Verhältnis zum deutschen Idealismus hatte, teils ihm zugewandt, teils gegen ihn protestierend (als „idealistischen Resteverwerter“ hat sie Friedrich Kittler jüngst in seiner „Kulturgeschichte der Kulturwissenschaft“[41] bezeichnet), war allerdings eine der wenigen geisteswissenschaftlichen Disziplinen, die einen konsequenten Blick auf die profanen Dinge ausgebildet hat. Mit ihrem Interesse an Realien war sie so etwas wie eine Oppositionswissenschaft im „Reiche der Ideen“[42], wobei die widerständige Kraft jedoch nicht selten durch eine stark konturierte altertumskundliche Ausrichtung beeinträchtigt war, eine Ausrichtung, die intensiv von antimodernistischen Verlustrechnungen diktiert war. Die Volkskunde unterhielt eine Beziehung zu den Sachen wie der Phantom-

---

39 Vgl. dazu Martin Scharfe: Menschenwerk. Erkundungen über Kultur. Köln u.a. 2002.

40 Vgl. dazu den systematischen Klärungsversuch von Gudrun M. König: Auf dem Rücken der Dinge. Materielle Kultur und Kulturwissenschaft. In: Kaspar Maase/Bernd Jürgen Warneken (Hg.): Unterwelten der Kultur. Themen und Theorien der volkskundlichen Kulturwissenschaft. Köln u.a. 2003, S. 95-118.

41 Friedrich Kittler: Eine Kulturgeschichte der Kulturwissenschaft. München 2000, S. 132ff.

42 Wolfgang Brückner: Das Museumswesen und die Entwicklung der Volkskunde als Wissenschaft um die Jahre 1902/1904. Die Dingwelt der Realien im Reiche der Ideen. In: Bernward Deneke/Rainer Kahsnitz (Hg.): Das kunst- und kulturgeschichtliche Museum im 19. Jahrhundert. München 1977, S. 133-142.

schmerz zu amputierten Gliedern. Sie sprach über sie, wenn sie nicht mehr da waren und stellte sie allenfalls als „Präparate“ zur Schau. Das war die Regel, aber es gab immer wieder auch andere Formen der Zuwendung zu den Sachen, wie sie etwa der schon zitierte Rudolf Virchow praktizierte. Er sah im Gerät die Spur der Arbeit und wollte etwa vermittels des Handwerkszeugs Studien über die Geschichte der Organverlängerung, der Motorik und der Körpermechanik betreiben. Mehr noch und grundsätzlicher: Die Volkskunde sah in der Realienforschung die Möglichkeit „die Lebensform des unbekannten, sich sprachlich kaum objektivierenden Zeitgenossen im Verhältnis von Person, Mitwelt und Dingwelt zu erfassen“.[43] Das Zitat stammt von Thomas Nipperdey, der in der frühen volkskundlichen Sachforschung durchaus eine „anthropologische Dimension“ zu erkennen vermeint. Es hat sich dennoch, trotz dieses Ansatzes, der sich wissenschaftsgeschichtlich gut belegen ließe, kein elaboriertes, auf Sachkultur bezogenes Fragesystem im Fach entwickelt. Ist dies ein spezifisch deutsches Defizit und hat dies seinen Grund im idealistischen, den Text privilegierenden Format der deutschen Geisteswissenschaften?

Frage fünf richtet sich auf die Differenz von Sach- und Dingkultur – so wie sie eben dargestellt worden ist, und die daraus resultierenden unterschiedlichen Akzentuierungen der Sach- und Dingforschung. An was ist die Erforschung der materiellen Kultur interessiert – an Gebrauchsformen oder an Bedeutungen, an Instrumentalität oder an Symbolhaftigkeit? „Zum Umgang mit Sachen“, wie ein Volkskunde-Kongress zu Beginn der 80 er Jahre hieß,[44] gehört beides: Die Analyse der Gebrauchsform und die Erkundung der eingeschriebenen Bedeutungen, die Dinge zu hoch komplizierten Zeichenträgern machen können. Es scheint, als habe sich die volkskundliche Sachforschung in den 70ern und 80ern – im Zeichen ihrer allgemeinen Empirisierung – zunächst der absichtsvollen Instrumentalität, dann aber in den 90ern – im Zeichen des *cultural* oder *symbolic turn* – jedoch wieder verstärkt den unbeabsichtigten und beabsichtigten Bedeutungseinschreibungen und Symbolsetzungen der Dinge zugewandt. Tatsächlich ist zu fragen, ob es nicht gerade die Dinghaftigkeit, also das, was Lorraine Daston „the obdurate objecthood“[45] nennt, ist, die die spezifischen Voraussetzungen für die Symbol- und Af-

---

[43] Thomas Nipperdey: Die anthropologische Dimension der Geschichtswissenschaft. In: Ders.: Gesellschaft, Kultur, Theorie. Göttingen 1976, S. 33-58, hier S. 42.
[44] Köstlin/Bausinger, Umgang mit Sachen (wie Anm. 10).
[45] Daston (Hg.), Things that Talk (wie Anm. 20).

fektaufladungen darstellt – und zwar durch die drei erwähnten Komponenten *Materialität, Form und Funktion*, wobei der Materialität durch ihre synästheti-schen Eigenschaften und durch ihre dreidimensionale Verfassung eine besondere Qualität zukommt. Die sinnliche Affektationskraft der Dinge macht sie zum Code- und Symbolträger besonders wirkungsvoller Art.[46]

Gerade das Synästhetische, die sinnlich multiple Kraft, die Dinge zu Agentien macht, ist von der kulturwissenschaftlichen Forschung bisher selten als Problem *sui generis* behandelt worden: Elfie Miklautz etwa hat das Problem aufgerufen und mit Warburgs Methode umkreist,[47] Ina-Maria Greverus hat das Problem unter dem Aspekt der stil- und lebensweltformenden Milieumaterialisationen beschrieben[48] und Friedrich Kittler hat Dinge im Schema seiner materiell organisierten Mediendynamik bestimmt.[49] Von Seiten der Psychologie, aber mit Nutzen für die Volkskunde, hat sich Tilmann Habermas mit „Geliebten Dingen“[50] beschäftigt und dingbezogene Vertrautheitsgefühle als Produkte von und *agencies* für Affektzuschreibungen und Symbolbildungen dargestellt und darüber hinaus die Bedeutung von Gebrauchsgegenständen als „Speicher und Erinnerung an kulturelles Wissen“ und „in Prozessen der Enkulturation wie der Akkulturation“ beschrieben. Wie intensiv Dingbeziehungen und Objektkonstellationen auf Mentalitätsmuster und -stile auch der Gegenwart einwirken, hat Beate Rössler kürzlich in ihren Studien über den „Wert des Privaten“[51] deutlich gemacht: Autonomie und Authentizität werden erst durch „Sachverhalte“, also durch die „lokale Privatheit“, durch „Räume des Selbst“ oder durch Objekte, die ein „nicht-manipulatives Selbstverhältnis“ bewirken, zu lebensweltlichen Kategorien. Die Frage, die sich dahinter verbirgt, ist die nach der erklärenden Kraft einer Dingtheorie, verstanden als einer Theorie der Dinge:

---

[46] Vgl. dazu Monika Wagner/Dietmar Rübel (Hg.): Material in Kunst und Alltag (Hamburger Forschungen zur Kunstgeschichte; Bd.1). Berlin 2002.

[47] Elfie Miklautz: Die Sprache der Dinge. Kunstwissenschaftlicher Symbolbegriff und soziale Realität. In: Hans-Joachim Hoffmann-Nowotny (Hg.): Kultur und Gesellschaft. Beiträge des Forschungskomitees, Sektionen und Adhocgruppen. Zürich 1989, S. 742-744.

[48] Ina-Maria Greverus: Zur kulturanthropologischen Relevanz des Behavior-setting-Konzepts. In: Gerhard Kaminski (Hg.): Ordnung und Variabilität im Alltagsgeschehen. Göttingen u.a. 1985, S. 179-189.

[49] Friedrich Kittler: Grammophon, Film, Typewriter. Berlin 1986.

[50] Tilmann Habermas: Geliebte Objekte. Symbole und Instrumente der Identitätsbildung. Frankfurt/Main 1999, S. 183.

[51] Beate Rössler: Der Wert des Privaten. Frankfurt/Main 2001, S. 156f.

Brauchen wir eine nach Funktionen, Objektklassen, Materialgruppen und Gebrauchswerten spezifizierte Dingtheorie oder eine integrierte, die sich explizit auf die Dinghaftigkeit und Materialität der Objekte bezieht?

Damit hängt meine sechste Frage zusammen – die Frage nämlich nach den akkumulierten Sachwelten, in denen wir leben. Es ist nicht nur der Transrapid, der Mikrowellenherd und der PC, mit dem wir es zu tun haben, sondern es sind geerbte, gesammelte und „verrückte“ Sachwelten. Auf die Frage, was modern sei, hatte sich Hugo von Hofmannsthal die Antwort „alte Möbel und Nervositäten“[52] einfallen lassen. Und in der Tat pendeln wir in der Moderne zwischen temporal und regional unterschiedlichen Sachkomplexen. Der Grund dafür ist, wie der Soziologe Bernhard Giesen behauptet, die „Entdinglichung des Sozialen“ – in einem Büchlein, das diese These als Titel trägt.[53] Im Gegenzug zu dieser Entdinglichung hat sich in allen sozialen Lagern ein neues, stark affektiv besetztes Interesse an konkreten Dingen, an deren lokalen Einbettungen, historischen Besonderheiten und situativen Umständen, also an Objekten der „okulomotorischen“ Nahwelt herausgebildet.

Durch den unaufhörlichen Tanz der Reproduktionen und Transformationen, wie er in der Informationsgesellschaft vonstatten geht, behaupten sich Dingwelten, und zwar seltsamerweise Dingwelten, die lebensweltlich nicht mehr selbstverständlich sind. Die Konjunktur von Museen und Folklore, die nostalgischen Bemühungen, das Vergangene wie das Fremde zu erhalten und zu konservieren, der Markt für Techniken der Persönlichkeitsstaffage, die Suche nach dem Echten und Eigentlichen, das dann doch nur als solches verkauft wird, alle diese Tendenzen verweisen auf einen Dingverlust, der mit besonderen (= sekundären oder tertiären) Kodierungen wieder kompensiert oder durch forcierte Simulationen überdeckt wird. Während die Dingkultur traditioneller Gesellschaften die Einheit disparater Teile zu garantieren hatte, geht es in der „Postmoderne“ eher um die Erzeugung des Anscheins von Vielfalt in einer Kultur, die egalitär geworden ist. Dinge gelten als Authentizitätsgaranten bei der *bricolage* im Gegensinn zur Moderne.

Die Frage, die gestellt werden muss, hat sich also nicht nur darauf zu richten, wie Menschen sich *den* Produkten anpassen (das ist das Thema von Giedion, Baudrillard u.a.), sondern auch – und dies gerade in der

[52] Hugo von Hofmannsthal: Gabriele D'Annunzio (I). In: Ders.: Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Bd. V (Prosa I). Frankfurt/Main 1956, S. 149.

[53] Bernhard Giesen: Die Entdinglichung des Sozialen. Eine evolutionstheoretische Perspektive auf die Postmoderne. Frankfurt/Main 1991.

volkskundlichen Sachkulturforschung – wie Menschen sich *die* Produkte anpassen – durch Einfügung in ihre individuelle Lebenswelt, durch Verschönern, Bekritzeln und Verschmutzen, in Form der Namengebung und in Form der Vernutzung: „Gerade wo der Ausdruck von Individualität den Sachen entzogen wurde, wie den Wohnungen in Neubaugebieten, feiert der Drang zur individualisierenden Dekoration, im gegebenen Fall im Innern der Wohnungen ebenso wie im Äußeren der Balkone seine Orgien."[54]

Frage sieben ist ausgerichtet auf den Brückenschlag von den Alltags- zu den Museumsdingen, der schon in Frage sechs angesprochen war. Sie entzündet sich an dem Konzept des „epistemischen Dings", wie es Hans-Jörg Rheinberger in seiner Theorie der Wissenschafts- und Wissensgeschichte entworfen hat.[55] „Epistemische Dinge" sind Dinge, die eine Erkenntnisleistung kraft ihrer Dinghaftigkeit ermöglichen. „Epistemische Dinge" zielen nicht direkt auf Formen des Gebrauchs und Verbrauchs, sondern es handelt sich bei ihnen um Erkenntnisgegenstände, also um Objekte, an denen oder über die wir Wissen gewinnen können. Es ist ein Konzept, das bei Rheinberger aus einer molekularbiologischen Experimentalanordnung hergeleitet, von ihm selbst jedoch auch auf andere Dinge, die Zeige- und Merkcharakter haben, übertragen worden ist. Wenn Rheinberger schreibt: „Im epistemischen Ding steckt unaufhebbar das Moment der Überraschung wie das der langen Weile, der Geduld", dann ist damit das Punktum-Studium-Schema von Roland Barthes paraphrasiert. Wenn dem so ist, dann ließe sich daraus zweierlei ableiten: Einmal eine Museumstheorie, die nicht mehr am bewahrten Ding, an der Dingkonservierung, also nicht mehr am Prinzip des Sammelns und des Deponierens orientiert ist, sondern am erkenntnisfördernden Ding, an dem möglicherweise die Kombinatorik der Wirklichkeits- und Bildkonstruktion erlernt werden kann. Zum zweiten: Über das Konzept des „epistemischen Dings" könnte die „Lesbarkeit der Welt"[56] systematisiert und methodisiert werden: So könnten die kulturwissenschaftliche Erklärung und Erschließung der Welt über die sie konstituierenden Dinge er-

---

[54] Andreas Dorschel: Gestaltung. Zur Ästhetik des Brauchbaren. 2. Aufl. Heidelberg 2003, S. 135.

[55] Hans-Jörg Rheinberger: Experimentalsysteme und epistemische Dinge. Eine Geschichte der Proteinsynthese. Göttingen 2001; Ders.: Objekt und Repräsentation. In: Bettina Heintz/Jörg Huber (Hg.): Mit dem Auge denken. Strategien der Sichtbarmachung in wissenschaftlichen und visuellen Welten. Zürich u.a. 2001, S. 55-64.

[56] Hans Blumenberg: Die Lesbarkeit der Welt. Frankfurt/Main 1981.

gänzt und erweitert werden. Wie ist das? Lese ich Rheinberger falsch? Sind es irregeleitete Vorstellungen, die ich von Rheinberger übernehme. Überschätze ich sein „epistemisches Ding"?[57]

[57] Vgl. dazu Gottfried Korff: Betörung durch Reflexion. Sechs um Exkurse ergänzte Bemerkungen zur epistemischen Anordnung von Dingen. In: Anke te Heesen/Petra Lutz (Hg.): Dingwelten. Das Museum als Erkenntnisort. Köln u.a. 2005.

ELFIE MIKLAUTZ

Die Produktwelt als symbolische Form

„Der Wert verwandelt [...] jedes Arbeitsprodukt in eine gesellschaftliche Hieroglyphe. Später suchen die Menschen den Sinn der Hieroglyphe zu entziffern, hinter das Geheimnis ihres eignen gesellschaftlichen Produkts zu kommen, denn die Bestimmung der Gebrauchsgegenstände als Werte ist ihr gesellschaftliches Produkt so gut wie die Sprache."
KARL MARX

Ausgangspunkt meiner Überlegungen ist, dass die durch menschliche Arbeit produzierten Gegenstände der materiellen Kultur, denen wir – weit mehr als im Kontext ihrer Herstellung – vornehmlich in Konsumakten begegnen, Elemente eines symbolisch vermittelten Sinnsystems sind und damit auch Teil der interpretativen Ordnung der Gesellschaft. Mit Hilfe von Produkten wird gemeinsame Wirklichkeit hergestellt und bewertet. Sie tragen zum Aufbau einer geordneten, verstehbaren Welt bei und bieten Orientierung, indem sie Sinn in materieller Form objektivieren. Um es mit Georg Simmel zu sagen: Produkte sind der verkörperte Symbolismus der Gesellschaft. Ich gehe daher davon aus, dass Konsum eine *symbolische Form* darstellt. Als symbolische Form kann nämlich, so Ernst Cassirer, „jede Energie des Geistes verstanden werden, durch welche ein geistiger Bedeutungsgehalt an ein konkretes sinnliches Zeichen geknüpft und diesem Zeichen innerlich zugeeignet wird"[1]. Symbole sind für Cassirer „Offenbarungen und Manifestationen geistiger Grundfunktionen im Material des Sinnlichen selbst [...]. Durch sie allein erblicken wir und in ihnen besitzen wir das, was wir die ‚Wirklichkeit' nennen."[2] Produkte können demgemäß als geistige Formung materieller Wirklichkeit verstanden werden, in denen kultureller Sinn zur Darstellung gelangt, indem er sich im Sinnlichen manifestiert.

---

[1] Ernst Cassirer: Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften. In: Ders.: Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs. Darmstadt 1956, S. 169-200, hier S. 175.

[2] Ernst Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen. Bd. 1. Berlin 1923, S. 47.

Zum totemistischen Charakter der materiellen Kultur

Um die These, dass mittels Produkten kollektiver Sinn generiert, verbindlich gemacht und damit soziale Integration gestiftet wird, detaillierter zu entfalten, ist es aufschlussreich, Durkheims Analysen zum Totemismus dazu in Beziehung zu setzen. Daran lässt sich nämlich zeigen, dass gegenwärtigen Konsumpraktiken und frühen Formen von Religion strukturell ähnliche Funktionen zukommen. In Émile Durkheims 1913 erschienenem Werk „Die elementaren Formen des religiösen Lebens" setzt er sich zwar weder mit dem Thema Konsum noch gar mit dessen modernen Erscheinungsformen auseinander, dennoch bietet es zahlreiche Anknüpfungspunkte für eine Konsumtheorie, in der der symbolischen Dimension von Produkten und deren sozial integrativer Funktion ein wichtiger Stellenwert eingeräumt wird.[3]

Die Basis von Durkheims Religionsstudien[4] und seinen Überlegungen zu primitiven Formen der Klassifikation bilden ethnographische Studien über australische (und fallweise nordamerikanische Indianer-) Stämme. Bei diesen Stämmen lässt sich eine elementare Form von Religion vorfinden, die als Totemismus bezeichnet wird. Anhand dieser Form von Religion versuchte Durkheim nachzuweisen, dass Religion nicht entstanden sei, um unerklärliche Naturerscheinungen verstehbar zu machen. Es sei vielmehr die unerklärliche Kraft von Kollektivgefühlen sowie die Erfahrung der Gemeinschaftlichkeit und der Genealogie der Generationen gewesen, die zur Annahme eines höheren, transzendenten Wesens geführt hätten. Der kollektive „Geist" manifestiert sich im sogenannten Totem des jeweiligen Klans. Der Klan als Untereinheit des Stammes erhält seinen kollektiven Namen aus einer speziellen Art von materiellen Objekten, von denen er glaubt, dass sie mit ihm in einer besonderen Beziehung stehen. Diesbezügliche Objekte können Tiere, Pflanzen, unbelebte Dinge

---

[3] Diesen Zusammenhang habe ich ausführlich erörtert in: Elfie Miklautz: Kristallisierter Sinn. Ein Beitrag zur soziologischen Theorie des Artefakts. München 1996.

[4] Vorauszuschicken ist, dass Durkheims Theorie der Religion zahlreichen Einwänden ausgesetzt war und aus gegenwärtiger Sicht der Erweiterung und Modifikation bedarf. Auch seine Konzeptualisierung des Totemismus kann spätestens seit Lévi-Strauss' scharfer Abrechnung mit diesem Begriff, der seiner Ansicht nach umstandslos für höchst unterschiedliche Phänomene zur Anwendung gebracht wurde; (vgl. Claude Lévi-Strauss: Das Ende des Totemismus. Frankfurt/Main 1972), nicht vorbehaltlos übernommen werden. Dennoch ist es meines Erachtens sinnvoll, Durkheims Überlegungen aufzugreifen und ihren Erklärungsgehalt für eine aktuelle Konsumtheorie zu prüfen.

oder aber Produkte sein; sie gelten als heilig, weil sich in ihnen der Geist des Klans manifestiert. Als Totem werden also Dinge bezeichnet, die zur Kollektivbezeichnung des Klans dienen.

Diese Totems und deren Funktion sind es nun, die, angewandt auf konsumbezogene Überlegungen, interessante Einsichten versprechen: Über das Totem als heiliges Ding werden Stammesmitglieder gleichermaßen klassifiziert wie alle anderen Dinge. Ebenso lässt sich mit Hilfe des Totems das Heilige vom Profanen unterscheiden. Es ist also Integrationsmittel, indem es für den Zusammenhalt des Klans sorgt, und Klassifikationsmittel, indem es alle Unterscheidungen organisiert. Der Stamm als das gemeinsame Ganze und der Klan als Untereinheit werden so zu einem organisierten System von Beziehungen und Unterscheidungen, in dem alles Existierende einen bestimmten Platz erhält. Gemeinsamkeiten und Gegensätze der Dinge werden auf Personen übertragen und von diesen wiederum auf die Dinge. So verstanden bestehen soziale Einheiten aus mehr als bloß den Menschen und deren wechselseitigen Beziehungen. Dinge sind wichtige Bestandteile davon, ja konstitutive Elemente. Der Bezugsrahmen für alle Klassifikationen ist nach Durkheim nicht in den Eigenschaften der Dinge zu suchen, sondern in der sozialen Organisation, in der Form der jeweiligen Gemeinschaft. In dem gemeinsam mit Marcel Mauss verfassten Text „Primitive Classification“ kommt dies deutlich zum Ausdruck: „The first logical categories were social categories; the first classes of things were classes of men, into which these things were integrated. It was because men were grouped, and thought of themselves in the form of groups, that in their ideas they grouped other things, and in the beginning the two modes of grouping were merged to the point of being indistinct.“[5] Durkheim grenzt sich explizit von utilitaristischen Positionen ab, die primitive Formen des Klassifizierens aus materiellen Gegebenheiten und Überlebenszwängen ableiten: „primitive classifications [...] are systems of hierarchized notions [...] and have a purely speculative purpose. Their object is not to facilitate action, but to advance understanding, to make intelligible the relations which exist between things.“[6]

---

[5] Émile Durkheim/Marcel Mauss: Primitive Classification. Edited by Rodney Needham. London 1963, S. 82f.

[6] Ebd., S. 81.

Durkheims Annahme, dass die soziale Organisation den Ausgangspunkt jeder Unterscheidung bildet, hat auch gravierende Folgen für seine Erklärung des Wesens von Religion: Verkörpert nämlich das Totemzeichen den Klan in materieller Form, ist die Heiligkeit des Totems nichts anderes als die des Kollektivs selbst. Durkheim meint, das Totem sei „so etwas wie der sichtbare Körper Gottes“[7] und Gott nur der bildhafte Ausdruck der Gesellschaft. Er argumentiert dabei folgendermaßen: „Das Totem ist also vor allem ein Symbol, ein materieller Ausdruck von etwas anderem. Aber wovon? Aus unserer Analyse ging hervor, daß es zwei Arten verschiedener Dinge ausdrückt und symbolisiert. Einerseits ist es die äußere und sinnenhafte Form dessen, was wir das Totemprinzip oder den Totemgott genannt haben. Andererseits ist es auch das Symbol jener spezifischen Gesellschaft, die Klan genannt wird. Es ist die Klansfahne; das Zeichen, mit dem sich die Klane voneinander unterscheiden; das sichtbare Zeichen ihrer Persönlichkeit; das Zeichen, das alle tragen, die zum Klan gehören: Menschen, Tiere und Dinge. Wenn es also sowohl das Symbol des Totems wie der Gesellschaft ist, bilden dann nicht Gott und die Gesellschaft eins? [...] Der Gott des Klans, das Totemprinzip kann also nichts anderes als der Klan selber sein, allerdings vergegenständlicht und geistig vorgestellt unter der sinnhaften Form von Pflanzen- oder Tiergattungen, die als Totem dienen.“[8] Religion ist demnach eine soziale Institution, in der sich die Gesellschaft selbst als heilig begreift, indem sie das, was sie zusammenhält, transzendent setzt.

Was lässt sich daraus für die Analyse aktueller Konsumpraktiken ableiten? Ausgehend von Durkheims Überlegungen wird der reduktionistische Charakter utilitaristischer Theorien – im Sinne einer Erklärung des Sinns der Dinge über deren Funktion zur physischen Bedürfnisbefriedigung – deutlich. Denn was Sinn und Gebrauch von Produkten bestimmt, sind nicht ihr materielles Substrat oder vermeintlich gegebene Eigenschaften, sondern soziokulturelle Bedeutungsstrukturen. Betrachtet man vor diesem Hintergrund die in den letzten Jahrzehnten unter kulturkritischen Vorzeichen geführten Auseinandersetzungen mit dem Konsum, die die angeblich verlorengegangene Orientierung an Gebrauchswert und Nützlichkeit beklagen, wird evident, dass damit andere, ebenso elementare Funktionen von Produkten ausgeblendet oder als Fetischdienst

---

7 Émile Durkheim: Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt/Main 1981, S. 304.

8 Ebd., S. 284.

verkannt werden. Konsumenten werden von den Konsumkritikern häufig als fremdbestimmte Marionetten betrachtet, die in einer ästhetisch aufgeladenen Scheinwelt falschen Glücksversprechen nachjagen – es geht im Konsum aber gerade nicht nur um die Befriedigung materieller Bedürfnisse. Die Funktion von Produkten erschöpft sich nicht in ihrem Gebrauchswert, sie haben auch eine Mitteilungsfunktion: Sie übermitteln Sinn. Letztendlich sind auch Gebrauchswert und Nützlichkeit nichts unmittelbar Gegebenes, sondern selbst Ergebnis kultureller Selektion und Konstruktion und werden auf der Basis von Bedeutungsstrukturen festgelegt. Kein Produkt gerät ohne symbolische Anteile in unsere Umwelt, es ist immer schon ein sozialisierter, Bedeutung enthaltender Gegenstand, der in seinem sozialen Gebrauch wiederum mit neuen Bedeutungen aufgeladen wird.

Der Geist des Stammes, der im Totem seinen Ausdruck fand, hat sich in den Produktkulturen der Gegenwart zwar transformiert, das dahinterstehende Wirkungsprinzip scheint sich aber nicht wesentlich verändert zu haben: In entsakralisierter Form lässt er sich im Zeitgeist und seinen materiellen Manifestationen identifizieren. Die einstigen Kathedralen als verkörperte Zentren von göttlicher, das heißt gesellschaftlicher Macht und Energie, finden heute ihr funktionales Äquivalent in Banken, Versicherungspalästen und Einkaufszentren; besonders in Börsengebäuden scheint die alles überragende einheitsstiftende Instanz materialisiert zu sein. Schon Voltaire meinte, dass man statt einer Kirche die Londoner Börse aufsuchen solle, weil dort der nunmehr allein selig machende Integrationskultus stattfände. Das Geld ist zum zentralen „god-term“ (Kenneth Burke) der Moderne geworden. Neben diesem „Haupttotem“ gibt es zahlreiche Subtotems, Produkte, mit Hilfe derer sich soziale Formationen wie Nationen, Parteien, Bewegungen oder Subkulturen die für sie jeweils bedeutsamen Sinnstrukturen vergegenwärtigen und die es ihnen erlauben, sich unter ihrem Zeichen als „Besondere“, „Ausgezeichnete“ und „Dazugehörende“ wahrzunehmen.

Die Frage ist, ob materielle Objektivierungen lediglich ein mögliches oder aber ein notwendiges Medium für die Selbstvergewisserung von kollektiver Identität sind. Durkheim gibt darauf eine eindeutige Antwort: Er geht davon aus, dass Klassifikationssysteme zu ihrer Entstehung und Aufrechterhaltung der materiellen Konkretisierung bedürfen. Ein Kollektivgefühl kann sich, wie er ausdrücklich formuliert, nur bewusst werden, wenn es sich an ein materielles Objekt heftet. Er meint also nicht nur, dass kollektiv relevante Unterscheidungen ebenso wie

Normen, Werte oder Überzeugungen in materieller Form ausgedrückt werden können, sondern dass sie notwendig einer Materialisierung bedürfen, um ihnen Verbindlichkeit und Dauerhaftigkeit sichern zu können: „Im übrigen“, so Durkheim, „hätten die sozialen Gefühle ohne Symbole nur eine ungewisse Existenz. Sie sind sehr stark, solange die Menschen beieinander sind und sich gegenseitig beeinflussen; sie überleben, wenn die Ansammlung beendet ist, nur unter der Form von Erinnerungen, die, sich selbst überlassen, immer blasser werden [...]. Aber wenn die Bewegungen, durch die sich diese Gefühle ausgedrückt haben, mit Dingen verbunden sind, die dauern, dann werden sie selber dauerhaft. Diese Dinge graben diese Gefühle unablässig ins Gedächtnis ein und halten sie ständig wach; es ist, als ob die ursprüngliche Ursache, die sie hervorgerufen hat, weiterwirkte. So ist die Verwendung von Emblemen, die zur Ausbildung dieser Selbstbesinnung der Gesellschaft notwendig war, nicht weniger unentbehrlich, um die Fortdauer dieses Bewusstseins zu sichern.“[9]

Der Gedanke, wonach die Materialisierung eine wesentliche Voraussetzung für die Generierung und Aufrechterhaltung kollektiv geteilten Sinns ist, ist entscheidend für eine Konzeptualisierung der sozial integrativen Wirkung von Konsumpraktiken. In Produkten wird dem Einzelnen laufend vor Augen geführt, was verbindliche Geltung hat. Sie bieten ihm Orientierung ebenso wie Erinnerung und haben sozialisierende Wirkung. Damit kommt ihnen eine normative Funktion zu, die meist nicht bewusst wird, dadurch aber umso wirkmächtiger ist in der Kontrolle von situationsadäquatem Verhalten. Auch kollektive Werte werden in Produkten verkörpert, womit sie fixiert, stabilisiert und öffentlich demonstrierbar werden. Übergangsriten bieten klassische Beispiele dafür. Der Übergang vom Kind zum Erwachsenen, vom Ledigen zum Verheirateten, vom Lebenden zum Toten wird mit entsprechenden Produkten, die dabei als rituelle Attribute zum Einsatz kommen, deutlich markiert. Als weiteres Beispiel könnte man technische Geräte anführen, die unabhängig von ihrer jeweiligen Funktion die Idee des Fortschritts und der Naturbeherrschung symbolisieren. Über die Aneignung entsprechender Produkte wird für den Einzelnen die Teilhabe an diesen kollektiv hoch bewerteten Zielen ermöglicht.

---

[9] Ebd., S. 316.

So betrachtet, lassen sich der modernen Produktwelt zweifellos totemistische Funktionen attestieren. Mit einer schlichten Übernahme der Durkheimschen Thesen zum Totemismus wird man modernen Konsumpraktiken allerdings nicht gerecht. Die Idee, dass sich Kollektive über Produkte definieren, ist zwar nach wie vor tragfähig, bedarf aber mehrfacher Differenzierungen im Hinblick auf zeitliche, soziale und sachliche Kontexte. Moderne Gesellschaften sind eben nicht einfach organisierte Stammesgesellschaften, sondern hochkomplexe Gebilde, in denen sich Kollektive ständig neu formieren, Zuordnungen je nach Kontext differieren und auch die Bezugnahme auf bestimmte Produkte nicht in der von Durkheim angenommenen Ausschließlichkeit und über längere Zeiträume hindurch konstant bleibender Form erfolgt. Es gibt Produkte, in denen sich – wie etwa in Raumfähren – *grosso modo* die gesamte Menschheit erkennt, ebenso wie solche, die exklusiv nationale Identität zu markieren vermögen. Verschiedenste soziale Gruppierungen – von lokalen und internationalen Vereinigungen über Subkulturen, Lebensstilgruppierungen oder Organisationen bis hin zu Stammtischrunden – verfügen über spezifische materielle Objektivationen, in denen sich gemeinsamer Sinn kristallisiert. Diese verschiedenen Kontexte überschneiden sich mehrfach und daraus wird deutlich, dass die Vorstellung der exklusiven Zugehörigkeit von Individuen zu einem Kollektiv, ebenso wie zu ineinander hierarchisch geschichteten Kollektiven, obsolet ist. Darüber hinaus sind Stellenwert und Bedeutung von Produkten laufendem Wandel ausgesetzt. Will man daran festhalten, dass unsere Produktwelt totemistisch strukturiert ist, ist es wichtig, der sozialen und kulturellen Differenzierung verstärkt Rechnung zu tragen. Kollektive sind weder feststehende Größen mit klaren Grenzen noch in sich homogen. In einer sich immer weiter ausdifferenzierenden Gesellschaft ist der Zusammenhang von materiellen und sozialen Strukturen daher als pluralistisch, differenziert und komplex zu konzipieren.

Ein anderer Punkt in Durkheims Überlegungen zum Totemismus scheint mir dagegen unmittelbar auf moderne Konsumpraktiken übertragbar: Er spricht davon, dass das Totem neben seiner sozial integrativen Wirkung auch als Modell fungiere. Es ist nicht nur ein bequemes Mittel, um das Gefühl zu verdeutlichen, das ein Kollektiv von sich hat, sondern dient auch dazu, dieses Gefühl hervorzurufen und ist damit ein konstitutives Element. Materiellen Objektivationen kommt nicht nur Darstellungsfunktion zu, sie haben darüber hinaus auch performative Wirkung. Als materialisierter Sinn verdeutlichen Produkte nicht nur bestimmte Be-

deutungen, sondern bestärken und erzeugen diese auch. Ihr emblematischer Gebrauch verweist darauf, dass sie sowohl Modelle von als auch Modelle für etwas sind, dass soziale Prozesse also nach ihrem Vorbild organisiert werden. Als kulturelle Symbole zeigen Produkte nicht nur, was nach Ansicht des Kollektivs der Fall ist, sondern auch was sein könnte oder sollte. Sie tragen damit dazu bei, Wirklichkeit herzustellen, nicht nur zu vergegenwärtigen. In unserer Gesellschaft ist Bekleidung das wohl am offensichtlichsten totemistisch strukturierte Produktfeld und bietet Beispiele für das Spiel mit Identitäten und dadurch initiierte Wandelbarkeit. Veränderte Kleidungsstile können nicht nur individuell Modifikationen des Selbstbildes auslösen, sondern auch zur Verflüssigung kollektiver kultureller Kategorien wie zum Beispiel Alter oder Geschlecht führen. So können über Kleidung Modelle von Weiblichkeit bestätigt und variiert, aber auch prinzipiell in Frage gestellt werden.

Durkheims Thesen zum Totemismus bieten meiner Ansicht nach also eine Reihe von nützlichen Hinweisen für die Analyse moderner Konsumpraktiken. Insbesondere was die sinn-, integrations- und orientierungsstiftende Funktion von Produkten betrifft, eröffnen seine Überlegungen interessante Perspektiven. Unübersehbar ist allerdings, dass die Konzeptualisierung des Zusammenhangs von Produkt und Bedeutung sowie des Verhältnisses von totemistisch gebrauchten Produkten und sozialen Gruppierungen mit Durkheims Thesen nicht adäquat erfolgen kann, da diese den Spezifika moderner Konsumpraktiken nicht gerecht werden. Durkheim legte den Fokus primär auf soziale Integration. Die Warenwelt heute ist jedoch in besonderem Maße auf bedeutungsvolle Unterschiede hin ausgerichtet, über die neben sozialer und kultureller Zugehörigkeit vor allem Nichtzugehörigkeit definiert und Exklusion produziert wird. Die soziale Distinktionsfunktion ist seinem Konzept zwar immanent, unterbelichtet sind allerdings Prozesse kultur- und gesellschaftsimmanenter Differenzierung sowie Konflikte, die sich auch in der Aneignung und dem sozialen Gebrauch von Produkten manifestieren. Ausgeblendet bleibt auch die Frage, wer die Macht hat, Bedeutungen festzulegen, durchzusetzen und zu kontrollieren. Ebenso inwiefern Bedeutungsumkehrungen herrschaftskritische, weil zum kulturellen System in Widerspruch stehende, Funktion erlangen können. Zwischen Produkten und deren kultureller Bedeutung besteht nämlich keine fixierte, statische Beziehung. Abhängig von der jeweiligen soziokulturellen Dynamik finden ständig Umdefinitionen, Bedeutungsveränderungen und neue Kontextualisierungen von Produkten statt. Zu beachten ist dabei auch, dass einzelne Pro-

dukte innerhalb eines Systems von unterscheidbaren Gütern situiert sind und immer nur in Relation zu anderen ihre spezifische Bedeutung verkörpern. Kultureller Wandel drückt sich ebenso in neuen Gebrauchsformen, Bedeutungen und Relationierungen aus, wie er durch diese befördert werden kann. Beispiele dafür bieten soziale Bewegungen und Subkulturen, in deren Lebensformen Produkte als Ausdrucksmittel der Differenz einen wichtigen Stellenwert einnehmen.

Konsumieren lässt sich als kulturelles Handeln verstehen, da mit der Selektion von Produkten Unterscheidungen generiert, aufrechterhalten, modifiziert, angefochten, verworfen und neu kreiert werden. Konsumenten bringen damit ihre Identität, ihre Stellung im sozialen Gefüge, ihre Beziehung zu anderen, ihre Sicht der Wirklichkeit und ihre Abweichung oder Affirmation gegenüber der herrschenden Kultur zum Ausdruck. Damit ist Konsum Teil des ständigen Konflikts zwischen unterschiedlichen gesellschaftlichen Subsystemen und Produkte gehören gewissermaßen zu den Waffen, mit denen dieser Kampf ausgetragen wird: „Choosing commodities is choosing between cultures, choosing one and rejecting the others“, meint Mary Douglas und setzt fort: „according to cultural theory, when she chooses a commodity she chooses a flag to wave and she knows who she is waving it against [...]. The choices are acts of defiance, intimidation and persuasion. Buying groceries or cosmetics is buying weapons. Tables and chairs, detergents and polishes are badges of allegiance. Choosing pots and pans or pharmaceuticals is declaring dogma.“[10]

Es finden also Totemkämpfe statt, der Götterhimmel hat sich pluralisiert. Zudem hat sich die Totemstruktur ausdifferenziert, so dass für jeden von uns mehrere gleichzeitig wirkmächtig sind, was Klassifizierung und Zuordnung erschwert. Dennoch gibt es – um in diesem Bild zu bleiben – Monotheismus: Als höchster Gott, der universell anerkannt wird, der als Haupttotem von weltweit unterschiedlichsten Kulturen dient, fungiert – das Geld.

---

[10] Mary Douglas: In Defence of Shopping. In: Reinhard Eisendle/Elfie Miklautz (Hg.): Produktkulturen. Dynamik und Bedeutungswandel des Konsums. Frankfurt/Main u.a. 1992, S. 95-116, hier S. 106.

Geld als „god-term" der Moderne

„Im Kapitalismus ist eine Religion zu erblicken [...].
Der Kapitalismus ist vermutlich der erste Fall eines nicht entsühnenden, sondern verschuldenden Kultus [...]. Ein ungeheures Schuldbewusstsein, das sich nicht zu entsühnen weiß, greift zum Kultus, um in ihm diese Schuld nicht zu sühnen, sondern universal zu machen."

WALTER BENJAMIN

Geld lässt sich als gemeinsame Sprache, mit Hilfe derer wir unsere Tauschbeziehungen regeln, ansehen. Da es universell, omnipräsent und allmächtig ist und in seinem Zeichen alles zur Einheit gelangt, vermag es das Göttliche zu substituieren und in einer entsakralisierten Welt Funktionen zu erfüllen, die ehemals durch Religion sichergestellt wurden. Der sakrale Charakter des Geldes wird evident, wenn man die historische Entwicklung betrachtet. Das erste Münzgeld ist uns aus dem 7. Jahrhundert vor Christus überliefert. Es waren Metallscheiben mit eingeprägten Zeichen, die fallweise mit der Aufschrift „Ich bin des (Gottes) x Zeichen"[11] versehen waren. Diese Art von Geld war ausschließlich im Umkreis eines Heiligtums gebräuchlich, seine Geltung und Akzeptanz beruhte nicht auf seiner Substanz, sondern auf einer religiös legitimierten Institution. Geld war also zunächst in einen religiös-sozialen Kontext eingebunden. In der Moderne ist die Einheit der Differenz nicht mehr im Sakralen situiert, sondern ausschließlich im Geld, das als „technical substitute for God"[12] fungiert. Ähnlich wie die Sprache ist es ein Verständigungsmittel oder, systemtheoretisch formuliert, symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium.

Auffällig an aktuellen Zahlungsmitteln ist, dass deren Ikonographie nach wie vor Anleihen an ehemals integrations- und legitimationsstiftenden Symbolen nimmt. Fruchtbarkeitssymbole, Götter- und Herrscherfiguren, Tempel und mythologische Tiere zeugen in Sprüchen und Abbildungen vom Versuch, die Geltung des Geldes auch nach der Umstellung von Substanz- auf Funktionswert sicherzustellen. So findet sich beispielsweise auf Dollarnoten die Aufschrift „In God we trust", der 1000-D-Mark-Schein stellte uns das Märchen vom Sterntaler vor, das

---

[11] Vgl. Hubertus Busche: Das Geld als Zeichen – Orientierung an einem Medium von undefinierbarer Bedeutung. In: Werner Stegmaier (Hg.): Kultur der Zeichen. Frankfurt/Main 2000, S. 198-233, hier S.203.

[12] Kenneth Burke: A Grammar of Motives. Berkeley u.a. 1969, S. 111.

göttlichen Geldregen in Aussicht stellt. Von Adlern, Ähren, Olivenzweigen und Nationalhelden, die die Geldscheine europäischer Nationalstaaten zieren, bis hin zu den Brücken und Toren der Euro-Noten, die uns die nationalstaatliche Legitimation von Geltung vergessen machen sollen, zieht sich die Übernahme ehemals Vertrauen sicherstellender ikonologischer Versatzstücke der Vergangenheit. Ebenfalls anschauliches Material bieten Kreditkarten; die Zukunft gehört allerdings, will man den Propheten der Geldwirtschaft Glauben schenken, dem elektronischen Fingerabdruck, der alle Zahlungsmittel ersetzen soll und gewissermaßen auf eine Selbstheiligung hinausläuft. So ist denn auch die Aufforderung „Zahlen Sie doch einfach mit Ihrem guten Namen“, die in aktuellen Werbeträgern eines Bankinstituts zu finden ist, bereits ein erstes Versprechen in Richtung auf eine Teilhabe am Göttlichen für jeden von uns. Neben historischen und ikonographischen Hinweisen auf die sakrale Natur des Geldes fördert auch ein Blick auf die Etymologie Aufschlussreiches zu Tage: Geld – Gelten – Vergeltung – Entgelt wäre eine Verweiskette, credere – Kredit eine weitere. Die sinnfälligste Veranschaulichung des Wandels bietet sich im Übergang vom schuldigen Gläubigen hin zum Schuldner und Gläubiger.

Die bislang unbeantwortete Frage bezieht sich darauf, was Geld eigentlich repräsentiert. Wovon ist es ein Zeichen, worauf verweist es? Erstaunlicherweise scheint Geld trotz seiner elementaren ökonomischen Funktion auch heute für die Nationalökonomie ein Rätsel geblieben zu sein. So sagt etwa der Ökonom John Kenneth Gailbrath, es herrsche „in der modernen Volkswirtschaft die schreckliche Ungewissheit, was eigentlich Geld ist.“ Auch diese scheinbare Unergründlichkeit nähert es dem Numinosen an. Was Geld so einzigartig und faszinierend macht, ist gerade, dass es für alles stehen kann. Es repräsentiert gewissermaßen verheißene Möglichkeiten, steht also nicht für gegebene, sondern für mögliche Wirklichkeiten. Da es die Verfügbarkeit über Möglichkeiten gewährt, ist es das flüssigste Medium unter allen, Garant ständiger Bewegung und durch seine immer rasantere Umlaufgeschwindigkeit gesellschaftliche Dynamik erzeugend. Dass Geld sich in alles verwandeln lässt, erinnert an alte Wunschträume der Alchemisten. Es ermöglicht unendliche Metamorphosen bis hin zu bislang noch gar nicht existierenden Tauschgegenständen. Wie in der Hostie, deren Form mit der des Geldes ident ist, steckt auch im Geld das Geheimnis der Transsubstantiation.[13]

---

[13] Vgl. Jochen Hörisch: Kopf oder Zahl. Die Poesie des Geldes. Frankfurt/Main 1996.

Georg Simmel hat Geld als *das* Symbol der Moderne identifiziert. Im Unterschied zu den eher partikulare Geltung beanspruchenden Symbolgehalten der Produktwelt manifestiert sich im Geld allgemeiner, gesamtgesellschaftlicher Sinn. Simmel hat detailliert begründet, warum er die Gleichsetzung von Gott und Geld für angemessen hält. In mehreren Aufsätzen, vor allem aber in seinem Werk zur Philosophie des Geldes, setzt er sich ausführlich mit Sinn, Idee und Bedeutung des Geldes auseinander. Seine diesbezügliche Aufgabe versteht er als „diesseits und jenseits der ökonomischen Wissenschaft vom Geld" angesiedelt; dementsprechend bezieht er sozialphilosophische, soziologische und psychologische Perspektiven ein. Besonders interessant daran ist, dass für ihn der Schlüssel zum Verständnis des soziokulturellen Wandels nicht so sehr im Produktionsbereich liegt, sondern in der Sphäre des Konsums. Damit stellt er sich gegen die seit Marx in der Gesellschaftstheorie übliche Zentrierung auf Produktivkraftentwicklung und Produktionsverhältnisse, die Konsum auf eine ableitbare Größe reduziert und bis in die achtziger Jahre des 20. Jahrhunderts bestimmend bleiben sollte. Marxistische Termini werden von Simmel modifiziert und neu kontextualisiert, wobei der Alltagskultur entscheidende Erklärungskraft zukommt.[14] Ich möchte im Folgenden zeigen, inwiefern Simmel im Geld zwar das verborgene Geheimnis der Moderne entdeckt, aber nur ansatzweise entschlüsselt hat. Er ließ sich gewissermaßen selbst in die schillernden Versprechungen des Mediums verstricken, ohne den Schleier seines Geheimnisses zu zerreißen. Die in marktvermittelten Tauschverhältnissen stets mitgesetzte Täuschung über die ungleichen Voraussetzungen der beteiligten Akteure – die im übrigen in den meisten ökonomischen Theorien des Geldes blind reproduziert wird – blieb auch Simmel verborgen.

---

[14] Nach wie vor gelten Simmels Thesen als richtungsweisend für eine an der Gegenwart orientierte soziologische Analyse des Geldes. Soziologische Arbeiten zu dieser Thematik sind eher spärlich. Der Grund dafür ist nicht zuletzt die Arbeitsteilung zwischen Ökonomie und Soziologie. Ökonomische Geldtheorien klammern soziologisch relevante Dimensionen aus und reduzieren die wesentlichen Bestimmungen des Geldes auf seine Funktion als Tauschmittel, als Recheneinheit und als Wertaufbewahrungsmittel. Dagegen hat Simmel vieles vorweggenommen und angedacht, was in einer aktuellen Soziologie des Geldes noch zu entfalten wäre. Einen Überblick über den aktuellen Stand der soziologischen Forschung gibt Hans-Peter Müller: Geld und Kultur. Neuere Beiträge zur Philosophie und Soziologie des Geldes. In: Berliner Journal für Soziologie, 3/2000, S. 423-434.

Mit Durkheim teilt Simmel die Idee der Notwendigkeit, Sinn zu materialisieren. Auch er fokussiert auf die Vergegenständlichung von sozialen Beziehungen.[15] Im Unterschied zu Durkheim denkt Simmel diese Relationen jedoch als veränderliche Größen, die kulturell und sozial permanentem Wandel unterliegen. Geld ist für Simmel das abstrakte Medium der ständig in Bewegung befindlichen Relationen zwischen Menschen und Dingen, es ist der substanz- und qualitätslose, überindividuelle und indifferente Gegenstand schlechthin, der „zur Selbständigkeit gelangte Ausdruck dieses Verhältnisses", ein pures Symbol. Es ist die „Fungibilität der Dinge in Person", in ihm ist „das Jenseits des Subjekts [...] vergegenständlicht." So wird Geld zum Zentrum, „in dem die entgegengesetztesten, fremdesten, fernsten Dinge ihr Gemeinsames finden und sich berühren." Geld ist also zunächst „kristallisierte Beziehung" und verkörperter Abstand zwischen Subjektivem und Objektivem. Es sei abstrakter Maßstab, an dem sich alle Werte unabhängig von ihrem qualitativ bestimmten Inhalt zu messen haben, und Äquivalent für jede Form von objektivierter menschlicher Energie; darum komme ihm auch das höchste Maß an Sinnhaftigkeit zu. In dieser Hinsicht ist es nicht bloß moralisierende Floskel, wenn Simmel sagt, das Geld sei der „Gott unserer Zeit", da „alle Mannigfaltigkeiten und Gegensätze der Welt in ihm zur Einheit gelangen."[16] Geld befinde sich in der Ordnung der Dinge einerseits als ein Gleiches, andererseits stehe es über allen Gegenständen als alles Einzelne transzendierende Macht. Der Besitz von Geld vermöge daher dieselbe Sicherheit zu bieten wie Gott. Den Grund dafür präzisiert Simmel folgendermaßen: „Aus dieser Idee, dass alle Gegensätzlichkeiten und Unversöhntheiten der Welt in ihm ihre Ausgleichung und Vereinheitlichung finden, stammt der Frieden und die Sicherheit, zugleich aber auch die verdichtete Fülle der mitschwebenden Vorstellungen, die wir in der Vorstellung Gottes finden [...] in beiden Fällen ist es die Erhe-

---

[15] „So ist der Ehering, aber auch jeder Brief, jedes Pfand, wie jede Beamtenuniform Symbol oder Träger einer sittlichen oder intellektuellen, einer juristischen oder politischen Beziehung zwischen Menschen, jeder sakramentale Gegenstand das substanziierte Verhältnis zwischen dem Menschen und seinem Gott; die Telegraphendrähte, die die Länder verbinden, sind [...] derartige Substanzen, die kaum eine Bedeutung für den Einzelmenschen als solchen, sondern einen Sinn nur in den Beziehungen zwischen Menschen und Menschengruppen haben, die in ihnen kristallisiert sind." Georg Simmel: Philosophie des Geldes. Berlin 1977, S. 98f.

[16] Georg Simmel: Das Geld in der modernen Kultur. In: Ders.: Schriften zur Soziologie. Eine Auswahl. Hg. v. Heinz-Jürgen Dahme/Otthein Rammstedt. Frankfurt/Main 1983, S. 78-94, hier S. 90.

bung über das Einzelne, die wir in dem ersehnten Objekt finden, das Zutrauen in die Allmacht des höchsten Prinzips, uns dieses Einzelne und Niedrigere in jedem Augenblick gewähren, sich sozusagen wieder in dieses umsetzen zu können. Gerade wie Gott in der Form des Glaubens, so ist das Geld in der Form des Konkreten die höchste Abstraktion, zu der die praktische Vernunft aufgestiegen ist."[17]

Eine weitere These, die in Simmels Argumentation einen zentralen Stellenwert einnimmt, besagt, dass Geld den Menschen Freiheit und Gleichheit ermöglicht habe. Diese Bestimmung gilt ihm als Angelpunkt für den Nachweis der Ambivalenz des Geldes. In seiner kritischen Auseinandersetzung mit den Folgen der Monetarisierung verfehlt er jedoch den Kern des Problems, der genau durch die behauptete Freiheit und Gleichheit verdeckt wird. Medium der Freiheit ist das Geld seiner Ansicht nach deshalb, weil es im Unterschied zu sonstigem Besitz nicht determinierend auf die Person wirkt. In diesem Fall werde das Sein nicht durch das Haben bestimmt, weil der Gebrauch von Geld im Unterschied zu allen anderen Dingen völlig beliebig sei. Der Beförderung von Gleichheit dient Geld deshalb, weil „innerhalb des Geldgeschäftes alle Personen gleichwertig [sind], nicht weil jede, sondern weil keine etwas wert ist, sondern nur das Geld."[18] Freiheit und Gleichheit sind ohne Geldökonomie für Simmel nicht denkbar: Erst wenn Verpflichtungen anonym und damit soziale Beziehungen abstrakt werden, besteht die Möglichkeit zur Ausbildung von Individualität, ebenso dazu erforderlich ist ein gewisses Maß an Unabhängigkeit gegenüber den Dingen, die allein Geld gewähren kann.

Die von Simmel konstatierte Indifferenz des Geldes führt ihn auch gesellschaftsanalytisch betrachtet in eine Zone der Indifferenz – Machtverhältnisse, die im Geld zum Ausdruck kommen, geraten nicht in sein Blickfeld. Er geht davon aus, dass auch im Satz: „Vor Gott sind alle Menschen gleich" Gott durch Geld substituierbar ist. Es drängt sich der Verdacht auf, dass er damit zum Opfer seiner eigenen Analyse geworden ist, das in religiöser Faszination vor dem neuen Gott erstarrt. Er scheint zu glauben, dass Freiheit und Gleichheit dem Geld als Eigenschaften zufallen. Damit widerfährt ihm eine in Substantialisierungen mündende Vertauschung, deren „zwingende" Logik Robert Musil aufgedeckt hat:

---

[17] Georg Simmel: Zur Psychologie des Geldes. In: Ders.: Aufsätze 1887-1890. Gesamtausgabe Bd. 2. Hg. v. Heinz-Jürgen Dahme. Frankfurt/Main 1989, S. 49-65, hier S. 65.

[18] Simmel, Philosophie des Geldes (wie Anm. 15), S. 483.

„Diese Eigenschaft der Wiederholbarkeit, die der Moral und dem Verstande eignet, haftet aber am Geld im allerhöchsten Maße; es besteht geradezu aus dieser Eigenschaft und zerlegt, solange es wertbeständig ist, alle Genüsse der Welt in jene kleinen Bauklötze der Kaufkraft, aus denen man sich zusammenfügen kann, was man will. Darum ist das Geld moralisch und vernünftig; und da bekanntlich nicht auch umgekehrt jeder moralische und vernünftige Mensch Geld hat, lässt sich schließen, daß diese Eigenschaften ursprünglich beim Geld liegen."[19] Simmel verkennt die radikale Asymmetrie, die das Verhältnis zum Geld in der Moderne kennzeichnet. Es ist nämlich, wie man spätestens seit Marx weiß, keineswegs sozial neutral, sondern ein perfektes Mittel zur Ausübung von Herrschaft, das wesentlich reibungsloser funktioniert als Gewalt, weil über ihm der Schleier des reinen Verständigungsmittels, zu dem alle scheinbar gleichermaßen Zugang haben, liegt. Geld ist die Voraussetzung für den Zugriff auf Welt – doch wie ist der Zugang zu Geld geregelt? Die Verteilung von ökonomischem Kapital ist ebenso durch krasse Ungleichheit gekennzeichnet wie die Akkumulationschancen. Die Integrationsstiftung über Geld erfolgt sozial höchst selektiv. Wer über Geld verfügt, vermag auch über jene, die keines haben, zu verfügen, weil diese, um sich Zugang zu Geld zu verschaffen, gezwungen sind zu fremdbestimmter Arbeit, bestimmt von jenen, die über genügend Geld verfügen.

Heiner Ganßmann hat darauf hingewiesen, dass moderne Geldtheorien durch die Konzentration auf den Tauschmittelcharakter, der alle Akteure in ein potentiell gleiches Verhältnis zum Geld setzt, die unterschiedlichen Handlungsrationalitäten, die im Geldgebrauch zum Vorschein kommen, völlig ausblenden.[20] Auf welcher Seite der Unterscheidung man steht – ob Arbeitszwang oder Dispositionsmöglichkeiten über die Arbeit anderer bestimmend sind – wird durch die Verfügung über Geld geregelt. Ganßmann zufolge symbolisiert Geld daher vor allem soziale Asymmetrie – es signalisiert, welches Spiel gespielt wird und welche Regeln gelten. Die aktuelle Entwicklung der Entkoppelung von Finanz- und Realökonomie zeigt allerdings, dass der von Ganßmann als soziale „Synthese" zweier wechselseitig aufeinander angewiesener Akteure gedachte Herrschaftszusammenhang brüchig geworden ist. Ein ausgeschlossenes Drittes sprengt diesen Zusammenhang von innen her auf: Es ist die Möglichkeit

---

[19] Robert Musil: Der Mann ohne Eigenschaften. Reinbek 1952, S. 507.

[20] Vgl. Heiner Ganßmann: Geld und Arbeit. Wirtschaftssoziologische Grundlagen einer Theorie der modernen Gesellschaft. Frankfurt/Main u.a. 1996.

des Geldes, sich selbst zu vermehren. Damit entsteht eine dritte Gruppe von Akteuren, die nicht mehr darauf angewiesen ist, andere für sich arbeiten zu lassen und sich wie im Glücksspiel der Spekulation anheimgibt.[21] „Lassen Sie doch einfach Ihr Geld für sich arbeiten“, rät diesbezüglich die Finanzwirtschaft ihren Kunden in bunten Reklamefoldern. Die gesellschaftliche Integrationsleistung des Geldes wird aufgrund dieser Entwicklung hin zu „profit without production“ zunehmend von Exklusionsprozessen vor allem in Form von Arbeitslosigkeit konterkariert. Keine Erwerbsarbeit zu haben führt, da es den Zugang zu Geld versperrt, zur Exklusion aus zahlreichen gesellschaftlichen Subsystemen. Die diabolische Seite der von Simmel so positiv hervorgehobenen Unabhängigkeit, die uns das Geld eröffnet hat, besteht in der damit verbundenen Institutionalisierung eines Zwangs zum Geldgebrauch, dem nur jene nachkommen können, die über Zugangsmöglichkeiten verfügen.

Auch Simmel nimmt negative Begleiterscheinungen wahr, die mit dem Geld in der Moderne einhergehen. Seine Kritik zielt aber auf gänzlich andere Aspekte als die bislang angeführten: Das Problem der Moderne besteht für ihn darin, dass die seiner Ansicht nach gewonnene Freiheit aufgrund der Indifferenz und Qualitätslosigkeit des Geldes in Inhaltsleere und Gleichgültigkeit umschlägt. Die Farblosigkeit, Indifferenz und Beliebigkeit des Geldes übertrage sich nämlich auf die Dinge – auch deren qualitative Seite verkümmert, sie erhalten eine seltsame Glätte und Mattigkeit und vermögen keinen wirklichen Reiz mehr auszuüben, sie werden uns gleichgültig. Man lebt „an der spezifischen, ökonomisch nicht ausdrückbaren Bedeutung der Dinge vorüber, die sich nur durch jene dumpfen, so sehr modernen Gefühle gleichsam rächt: Daß der Kern und Sinn des Lebens uns immer von neuem aus der Hand gleitet, daß die definitiven Befriedigungen immer seltener werden, daß das ganze Mü-

---

[21] Paul Lafargue hat diese Casinomentalität des Finanzkapitalismus als speziellen Reiz, auf Unbegreifliches zu setzen, beschrieben: „Die ganze moderne ökonomische Entwicklung hat die Tendenz, die kapitalistische Gesellschaft mehr und mehr in ein riesiges internationales Spielhaus umzuwandeln, wo die Bourgeois Kapitalien gewinnen und verlieren infolge von Ereignissen, die ihnen unbekannt bleiben [...]. Das ‚Unerforschliche’ thront in der bürgerlichen Gesellschaft wie in einer Spielhölle [...]. Der Kapitalist, dessen Vermögen in Börsenwerten angelegt ist, deren Preis- und Dividendenschwankungen er in ihren Ursachen nicht kennt, ist ein professioneller Spieler. Der Spieler aber [...] ist ein höchst abergläubisches Wesen. Die Habitués der Spielhöllen haben immer magische Formeln, um das Schicksal zu beschwören“. Paul Lafargue: Die Ursachen des Gottesglaubens. Die neue Zeit. Stuttgart 1906. Zit. nach: Walter Benjamin: Das Passagen-Werk. Aufzeichnungen und Materialien. Gesammelte Schriften Bd. V/2. Hg. v. Rolf Tiedemann. Frankfurt/Main 1982, S. 621.

hen und Treiben doch eigentlich nicht lohne."[22] Das Geld werde schließlich vom Mittel zum Zweck, zu etwas Selbständigem und zum eigentlich Bedeutsamen,[23] dessen nivellierende Wirkung nicht nur auf die Gegenstände, sondern auch auf die Menschen abfärbt. Nicht zuletzt treffen die Folgen dieser teleologischen Verschiebung den Besitzer selbst: Auch seine Individualität verringert sich und besteht vornehmlich in Blasiertheit. Der Indifferenz der Dinge entspricht auf Seiten des Subjekts zunehmende Fragmentierung und der Zwang zur Individualisierung.

Die Fragmentierungs- und Entfremdungserscheinungen durch die unendliche Ausweitung materieller und immaterieller Kulturgüter in Verbindung mit deren Entqualifizierung durch den einzig verbliebenen Vermittler und Maßstab – das Geld – führen, so Simmels Diagnose, zum Auseinanderfallen von objektiver und subjektiver Kultur. Dies sei der Preis für die Weiterentwicklung der Kultur in der Moderne. Die neue Gleichheit, Freiheit und Individualität löse alte Bindungen und Verpflichtungen auf, verweise aber die Sinnfrage an den Einzelnen zurück, der sich selbst seinen Platz in der Welt der Dinge zu definieren hat. Produkte als materialisierter, objektiver Geist, als Synthese von Handlungsvollzügen, treten dem Subjekt in ihrer Perfektion fremd gegenüber – der Einzelne spiegelt sich nicht mehr in ihnen. So sind „die Dinge, die unser Leben sachlich erfüllen und umgeben, Geräte, Verkehrsmittel, die Produkte der Wissenschaft, der Technik, der Kunst [...] unsäglich kultiviert; aber die Kultur der Individuen [...] ist keineswegs in demselben Verhält-

---

22 Simmel, Das Geld in der modernen Kultur (wie Anm. 16), S. 85.

23 „In den letzten Jahren hat eine Erscheinung bei uns überhand genommen, die ich Mammonismus nennen will. Ich meine damit nicht das, was für jeden nicht mehr barbarischen Zustand offenbar unvermeidlich ist: Dass das Geld, das Mittel für fast alle Wünschbarkeiten der Menschen, das Mittel schlechthin für den Menschen, zu einem Endwert und Selbstzweck auswächst. Ist dies aber noch immer eine Form des subjektiven Begehrens und eine psychologische Abkürzung praktischer Zweckmäßigkeiten, so bezeichnet Mammonismus eine Steigerung hiervon sozusagen in das Objektive und Metaphysische: Die Anbetung des Geldes und des Geldwertes der Dinge, ganz gelöst von dem eigentlich Praktischen und dem persönlich Begehrlichen [...]. Wie der wahrhaft Fromme zu seinem Gott betet, nicht nur weil er etwas von ihm wünscht und hofft, sondern frei von solchen subjektiven Triebfedern, nur weil er Gott ist, das absolute, das um seiner selbst willen Anbetung fordernde Wesen – so verehrt der Mammonist das Geld und den im Geld ausgedrückten Erfolg alles Tuns, sozusagen selbstlos, in reiner Ehrfurcht." Georg Simmel: Deutschlands innere Wandlung. In: Ders.: Der Krieg und die geistigen Entscheidungen. Georg Simmel Gesamtausgabe Bd. 16. Hg. v. Gregor Fitzi/Otthein Rammstedt. Frankfurt/Main 1999, S. 13-29, hier S. 17f.

nis vorgeschritten, ja vielfach sogar zurückgegangen.“[24] Das Produkt steht dem Subjekt als überpersönliches, autonomes gegenüber, in unüberwindlicher Distanz, „die als Selbständigkeit des Objekts erscheint, als Unfähigkeit des Subjekts, jenes sich zu assimilieren und seinem Rhythmus zu unterwerfen.“[25]

Stimmt man Simmel zu, stellt sich die Frage, ob sich die an Durkheim entwickelte These, wonach unsere Produktwelt totemistisch strukturiert ist, überhaupt noch aufrechterhalten lässt. Sowohl Durkheim wie Simmel gehen davon aus, dass Produkte kristallisierter Sinn sind. Simmel versteht sie als „Körper der Kultur“, in Anlehnung an Durkheim bilden sie ein System kollektiv geteilter Unterscheidungen. Ob sie jedoch in der gegenwärtigen Situation noch als verkörperter Symbolismus der Gesellschaft bezeichnet werden können und ob sie noch zur Konstruktion einer gemeinsamen Wirklichkeit beitragen, wäre nach Simmel höchst zweifelhaft. Bleibt also als letztes Totem heute nur noch das Geld? Man gewinnt den Eindruck, dass Simmel durch das Absolutsetzen des einen Totems, über das sich alles vermittelt, die Beziehungen zwischen Kollektiven und deren materiellen Objektivationen erstarren lässt. Unter der Hand wird damit die Welt der Produkte und deren Bedeutungen totgestellt – Entfremdung wird zur Chiffre der materiellen Kultur.

Angesichts der fortgesetzten Individualisierungstendenzen und dem Brüchigwerden traditioneller Zugehörigkeiten scheint der Zusammenhang von Produkt und Bedeutung im Hinblick auf seine integrierende und differenzierende Funktion gegenwärtig in der Tat diffuser geworden zu sein. Dies lässt sich meines Erachtens aber – gegen Simmel – nicht nur als Entfremdungsszenario, sondern durchaus auch als Chance fassen: Der Einzelne steht vor einer Fülle von Wahlmöglichkeiten, sowohl was seine Zugehörigkeit zu sozialen Einheiten als auch was seine Selektion von Produkten und die damit verbundenen Zuschreibungen betrifft. Gerade aufgrund der ständig in Bewegung befindlichen Sinnstrukturen sind einmal getroffene Entscheidungen nicht mehr mit all ihren Folgen auf Dauer verbindlich. Ein spielerisches Experimentieren mit unterschiedlichen Lebensstilen und deren Attributen wird möglich. Zudem haben Akteure aufgrund der gesellschaftlich auf Dauer gestellten Dynamisierung eine weit größere Chance, selbst teilzuhaben an Bedeutungsgenerierung und -wandel und an der Ausübung von Definitionsmacht. So betrachtet haben

---

[24] Simmel, Philosophie des Geldes (wie Anm. 15), S. 505.
[25] Ebd., S. 518.

sich die Beziehungen zwischen materiellen, symbolischen und sozialen Strukturen zwar nicht aufgelöst, wohl aber gelockert. Ob jedoch mit dieser Freiheit des Konsums und dem erleichterten Spiel mit Identitäten auch soziale Ungleichheiten in Bewegung geraten sind, bleibt höchst fraglich. Es scheint eher so zu sein, dass das versprochene Reich der Freiheit bloß auf einen peripheren Nebenschauplatz verwiesen wurde.

Hans Peter Hahn

Dinge des Alltags – Umgang und Bedeutungen

Eine ethnologische Perspektive

Neuere Forschungen zur materiellen Kultur und zum Umgang mit Sachbesitz stellen die Bedeutungen der Dinge in den Vordergrund. Der aktuelle Boom der sozialwissenschaftlichen Konsumforschung basiert auf der Grundannahme, die Gegenstände des Alltags seien Zeichen, mit deren Hilfe die Besitzer und Verwender Botschaften kommunizieren und ihre Identität innerhalb der Gesellschaft zum Ausdruck bringen.[1] Entscheidend für diese Konzepte ist die durchgängige Kontextualisierung der Objekte. Wie Daniel Miller betont, entstehen Bedeutungen weniger aus den materiellen Eigenschaften einer Sache, sondern mehr aus den Kontexten, also aus den Situationen, in denen sie verwendet werden, und aus den Intentionen der Verwender.[2] Nicht ein einzelnes Objekt als solches, sondern seine Umgebung und das Miteinander mit anderen Dingen entscheidet über ihre Bedeutungen. Die untereinander auf diese Weise verknüpften Dinge bilden ein Netz. Eine Gesellschaft insgesamt kann vor diesem Hintergrund als ein Netz von Bedeutungen und mit den theoretischen Werkzeugen der Semiotik interpretiert werden. Die alltäglichen

---

1 Hier stehen zwei miteinander eng verwandte, aber doch unterschiedliche Konzepte nebeneinander. Das eine ist überwiegend in der Soziologie verbreitet und betont die strukturierenden und kommunikativen Eigenschaften der Objekte. Vgl. zum Beispiel Mary Douglas/Baron Isherwood: The World of Goods. London 1996; aber auch Pierre Bourdieu: Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabylischen Gesellschaft. Frankfurt/Main 1976. Das andere Konzept betont expressive und identitätsstiftende Eigenschaften der Dinge und ist am besten der Kulturpsychologie zuzuordnen. Vgl. zum Beispiel Mihaly Csikszentmihalyi/Eugene Rochberg-Halton: The Meaning of Things: Domestic Symbols and the Self. Cambridge 1981; Helga Dittmar: The Social Psychology of Material Possessions. Hemel Hampstead 1992; Tilmann Habermas: Geliebte Objekte. Symbole und Instrumente der Identitätsbildung. Frankfurt/Main 1992. Eine vergleichende Übersicht ist zu finden in: Andreas Knapp: Über den Erwerb und Konsum von materiellen Gütern. Eine Theorieübersicht. In: Zeitschrift für Sozialpsychologie, 27/1996, S. 193-206.

2 „Perhaps the major shortcoming of many theories of the concept of culture is that they identify culture with a set of objects [...] rather than seeing it as an evaluation of the relationship through which objects are constituted as social forms." Daniel Miller: Material Culture and Mass Consumption. Oxford 1987, S. 11.

Dinge sind demnach in einem übergreifenden Modell der Kommunikation zu verstehen.[3] Im folgenden Beitrag sollen einige theoretische Implikationen dieser Thesen in Bezug auf den Umgang mit Dingen geprüft werden. Ausgehend von der historischen Entwicklung des Themas „materielle Kultur" in der Ethnologie und anhand aktueller ethnographischer Forschungen werden Nutzen und Grenzen dieses Ansatzes zu zeigen sein.

Materielle Kultur als Studien-Objekt ist in der Ethnologie wesentlich älter als der erwähnte Boom der Konsumforschung. Objekte aus fremden Gesellschaften spielten bereits vor über einhundert Jahren eine entscheidende Rolle als Zeugen der historischen Entwicklung von Kulturen. Verbreitungskarten für bestimmte Objekte, ihre Gruppierung zu Kulturkomplexen und die Bestimmung von Diffusionswegen sind zentrale Elemente dieser als kulturhistorische Methode bezeichneten Arbeitsrichtung, deren wichtigste Vertreter Fritz Graebner[4] und Leo Frobenius[5] waren. Grundlage ihrer Studien waren genaue Bestimmungen der Objekte und ihrer Verwendungen. Die Tatsache, dass Objekte des Alltags mitunter keine objektiv eindeutige Bestimmung zulassen, war deshalb einer der zentralen Kritikpunkte daran. Zusammen mit anderen Kritiken führte diese Problematik dazu, dass solche Konzepte bald insgesamt als fragwürdig erschienen.[6] Solche, als Teil der Wissenschaftsgeschichte zu betrachtenden ethnologischen Theorien, sind nur deshalb erwähnenswert, weil die in diesem Zusammenhang geäußerte Kritik auch heute noch ihre Gültigkeit bewahrt hat. Heute wie damals ist es ein gefährlicher Irrtum, von einer Eindeutigkeit der Dinge auszugehen und deren Zeugenschaft zu reklamieren, sei es nun für historische Zusammenhänge oder für gegenwärtige Bedeutungen innerhalb einer Gesellschaft.

---

[3] Dieser Paradigmenwechsel Tendenz wird verschiedentlich auch als *semiotic turn* bezeichnet. Zur Reichweite dieser neuen Richtungen vgl. zum Beispiel Roland Posner: Kultur als Zeichensystem: Zur semiotischen Explikation kulturwissenschaftlicher Grundbegriffe. In: Aleida Assmann/Dietrich Harth (Hg.): Kultur als Lebenswelt und Monument. Frankfurt/Main 1991, S. 36-74; Clemens Friedrich: Semiotik als Gesellschaftstheorie. Wiesbaden 1994.

[4] Fritz Graebner: Methode der Ethnologie. Heidelberg 1911.

[5] Leo Frobenius: Atlas Africanus. München 1921-31.

[6] Für eine fundierte Kritik an der Methode insgesamt vgl. Clyde Kluckhohn: Some Reflections on the Method and Theory of the Kulturkreislehre. In: American Anthropologist, 38/1936, S. 157-171, hier S. 161. Für die Problematik der Identifikation des Gebrauchs von Objekten vgl. Melville J. Herskovits: Man and his Works: The Science of Cultural Anthropology. New York 1949, S. 512.

Damit im Zusammenhang steht eine weit verbreitete, aber problematische Vereinfachung der Interpretation materieller Kultur, der zufolge bestimmte Objektformen als Stil einer bestimmten ethnischen Gruppe zu lesen seien. Diese, sogenannte „ethnische Interpretation“ ist heute in Archäologie, Volkskunde und Ethnologie immer noch gebräuchlich, muss aber angesichts ihrer fragwürdigen Grundlage kritisch betrachtet werden.[7] Die genaue Beobachtung von Gegenständen des Alltags zeigt nämlich in Afrika wie in anderen Gesellschaften, dass die Unterschiede in Form und Gebrauch von Objekten innerhalb der Gruppen oftmals nicht geringer sind als zwischen diesen Gruppen.

Dennoch ist es zutreffend, dass es in jeder Gesellschaft Kategorien von Objekten gibt. Für die Bestimmung solcher Kategorien gibt es jedoch keine einheitlichen Kriterien; oftmals fehlen klare Abgrenzungen und es gibt einander überschneidende Bereiche. Entsprechend dem neuen Paradigma ist für jede dieser Objektkategorien nach ihrem spezifischen Kontext zu fragen. Die Kontexte spielen – neben den Eigenschaften der Objekte – eine zentrale Rolle für diese Kategorien. Daniel Miller hat in einer ethnoarchäologischen Untersuchung zur Keramik in einem südindischen Dorf den damit umrissenen kulturellen Prozess der Kategorisierung nachgezeichnet.[8] Wesentlich für die Anwendung dieser Einsicht als Paradigma der Interpretation ist der Umstand, dass es sich dabei nicht um binäre Strukturen handelt, die mit einer einfachen Logik des „Entweder – Oder“ zu beschreiben wären.[9]

Kategorien, also Objekte in bestimmten Kontexten und mit spezifischen Eigenschaften, sind vor dem Hintergrund dieser Einsicht nicht einfach Teil der Wesensart einer ethnischen Gruppe, sondern durch Bezeichnung, Aufgaben und Kontexte definiert. Jedem Ding werden will-

---

[7] Innerhalb der Ethnologie ist es insbesondere die Kunstethnologie, in der die ethnische Deutung eine große Rolle spielt. Zur Kritik daran vgl. Sidney L. Kasfir: One Tribe, one Style? Paradigms in the Historiography of African Art. In: History in Africa, 11/1984, S. 163-193; Dies.: African Art and Authenticity. A Text with a Shadow. In: African Arts, 25,2/1992, S. 41-53.

[8] Daniel Miller: Artefacts as Categories. Cambridge 1985.

[9] In einer Rezension zu dem genannten Werk wurde Miller der Vorwurf gemacht, implizit dem Strukturalismus anzuhängen. Vgl. Klaus Hesse: Rezension zu: Daniel Miller: Artefacts as Categories. Cambridge 1985. In: Anthropos, 83/1988, S. 622-623. Tatsächlich folgen Objektkategorien nach Miller aber nicht einer binären Logik, wie es der Strukturalismus vorsieht. Sie sind eher unscharf voneinander getrennte oder einander überschneidende, sich durchgängigen Regeln verweigernde Bündel von Merkmalen, sowohl sichtbarer als auch unsichtbarer Natur.

kürlich Kontexte und Eigenschaften zugewiesen.[10] Im Alltag werden die Objekte durch diese Praxis als Bestandteil einer Objektkategorie wiedererkannt. In Fig. 1 wird die komplexe Struktur der Kategorisierung am Beispiel einer Reihe von Sitzmöbeln aus Westafrika gezeigt.[11]

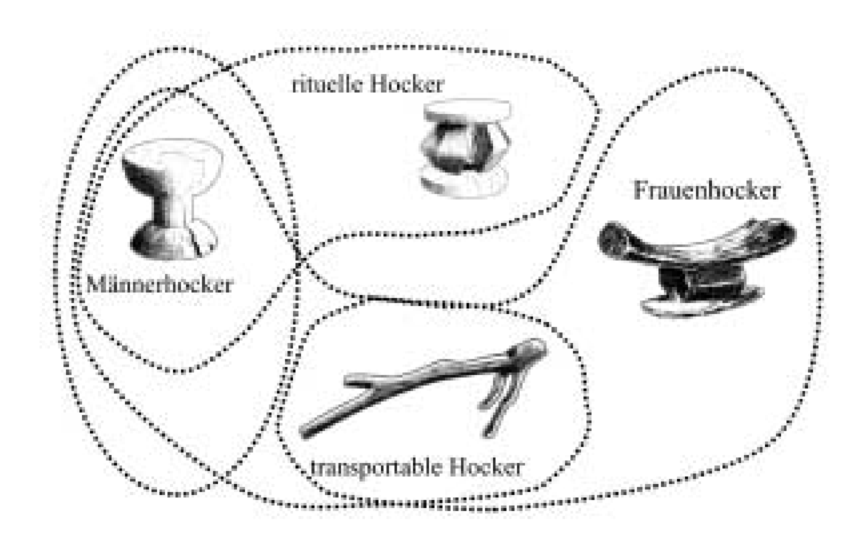


Fig. 1: Kategorien von Objekten. *Kategorien sind von der Form, von der sozialen Zuordnung und von der Rolle im rituellen Kontext abhängig. Kategorien können exklusiv oder in Kombination mit anderen auftreten. Die Kategorien sind unterschiedlich genau definiert: „Frauenhocker" ist eine exklusive Kategorie, „rituelle Hocker" sind dagegen z.T. zugleich „Männerhocker". Diese Objekte stammen aus Nord-Togo (Zeichnungen: Hans Peter Hahn: Die materielle Kultur der Konkomba, Kabyè und Lamba in Nord-Togo. Ein regionaler Kulturvergleich. Köln 1996).*

[10] Die Kategorisierung kann als Teil der Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit aufgefasst werden. Vgl. Peter L. Berger/Thomas Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit: Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt/Main 1969.

[11] Dass es sich dabei nicht um ein triviales Problem handelt, ist auch einem Aufsatz über das Steckenpferd von Ernst H. Gombrich zu entnehmen. Jedermann ist bekannt, was ein Steckenpferd ist, aber es ist nicht möglich, von verschiedenen Personen übereinstimmende Beschreibungen dieser Art von Gegenständen zu erhalten. Das Beispiel des Steckenpferds zeigt, wie komplex und zugleich offen Bestimmungen von Objektkategorien sind. Vgl. Ernst H. Gombrich: Meditationen über ein Steckenpferd: Von den Wurzeln und Grenzen der Kunst. Frankfurt/Main 1978 (Original: Meditation on a Hobby Horse. New York 1951).

In einem späteren Werk mit dem Titel „Material Culture and Mass Consumption“ verwendet Miller anstelle des Begriffs der Kategorisierung den Ausdruck der *objectification*.[12] Er beruft sich dabei auf den von Hegel bestimmten Begriff der „Entäußerung“.[13] Der so bezeichnete Prozess, der zugleich eine Bedeutungszuweisung ist, muss als eine Grundlage der kulturwissenschaftlichen Beschäftigung mit Sachkultur insgesamt angesehen werden.

Gemessen an der Häufigkeit, mit der diese Arbeit zitiert wird, ist sie eines der wichtigsten Werke von Miller. In dieser theoretisch orientierten Studie attackiert er also den traditionellen, in der früheren Beschäftigung mit materieller Kultur meist implizierten ethnologischen Kulturbegriff und fordert einen Paradigmenwechsel.[14] Er lehnt die Vorstellung einer Zeugenschaft von Objekten für die Kultur als Ganzes ab und setzt an deren Stelle die Untersuchung des Prozesses, wie einem bestimmten Objekt sein Name, sein Kontext und seine Bedeutung zugeordnet werden. Als Arbeitsfeld dieser neuen Art von Untersuchungen benennt er den Massenkonsum: *mass consumption*.

Die Bedeutung des von Miller eingeforderten Paradigmenwechsels und seine Konsequenzen für das Studium materieller Kultur sind gut mit einem von Jules D. Prown verwendeten Sprachbild zu beschreiben.[15] Prown verwendet die Ausdrücke des „Sammlers“ und des „Jägers“, um

---

[12] Daniel Miller: Material Culture and Mass Consumption. Oxford 1987.

[13] „[…] seine Substanz ist also seine Entäußerung selbst, und die Entäußerung ist die Substanz […]. Die Substanz ist auf diese Weise Geist, selbstbewußte Einheit des Selbst und des Wesens; aber beides hat auch die Bedeutung der Entfremdung füreinander.“ Georg F. W. Hegel: Phänomenologie des Geistes. Frankfurt/Main 1970 (Original: Bamberg 1807), S. 360. Hegel hat damit – implizit – auch eine Definition materieller Kultur vorgelegt, die in besonderer Weise ideelle („Geist“) mit materiellen Aspekten verbindet.

[14] Wie an anderer Stelle gezeigt, entspricht seine Forderung der damals bereits vollzogenen Neudefinition des Begriffs *materielle Kultur*, wie er zum Beispiel an den verschiedenen Auflagen der Encyclopaedia Britannica zu erkennen ist. Vgl. Hans P. Hahn: Zum Begriff der Kultur in der Ethnologie. In: Siegfried Fröhlich (Hg.): Kultur: Ein interdisziplinäres Kolloquium zur Begrifflichkeit. Halle 2000, S. 149-164. Anstelle von *materieller Kultur* als materiellen Objekten ist in jüngeren Auflagen dieses Lexikons nur noch von *Mustern* und dem Wissen zur Herstellung und zum Gebrauch bestimmter Dinge die Rede. Andere Versuche der Neubestimmung, die ebenfalls von dem Wunsch ausgingen, das „Geistige“ materieller Kultur zu betonen, etwa durch Ulla Johansen mit dem Begriff „materialisierte Kultur“, wurden in der deutschsprachigen Ethnologie weitgehend abgelehnt. Vgl. Ulla Johansen: Materielle oder materialisierte Kultur? In: Zeitschrift für Ethnologie, 117/1992, S. 1-15.

[15] Jules D. Prown: Material/Culture. In: W. David Kingery (Hg.): Learning from Things: Method and Theory of Material Culture Studies. Washington 1996, S. 19-27.

verschiedene Prinzipien der Erforschung von Dingen zu charakterisieren. Der „Sammler" sammelt dauerhafte Eigenschaften von Objekten und trägt aus diesen Elementen sein Wissen zusammen. Zu dieser Vorgehensweise gehören die genaue Beschreibung von Form und Material, aber auch die Dokumentation oder Rekonstruktion der Herstellungstechniken.[16] Der „Jäger" dagegen sucht nach Situationen im Alltagskontext, in denen sich Bedeutungen erschließen. Er jagt den Momenten des für die Objekte relevanten Handelns nach und sucht die flüchtigen Zuweisungen von Werten und Bedeutungen festzuhalten. Eine Beschäftigung mit materieller Kultur kann sich, wie durch diese methodischen Hinweise klar wird, nicht mit der Untersuchung von Objekten im Museum zufrieden geben. Die Bedeutung von Dingen, der Umgang mit ihnen und ihre „Handlungsperspektiven" sind nur durch Beobachtungen im gesellschaftlichen Kontext zu verstehen.[17]

Es ist evident, dass Miller und andere Vertreter des neuen Paradigmas der Objektbedeutungen sich selbst in dieser Metapher den „Jägern" zuordnen würden. Bezugnehmend auf die eingangs erwähnte Problematik der Kategorisierung ist aber durchaus auch der Wert der Verbindung beider Vorgehensweisen hervorzuheben. In Konsumgesellschaften, in denen ein großer Teil der Dinge industriell gefertigt ist und den durch die Technik vorbestimmten Normen entspricht, scheinen genaue Beobachtung und Beschreibung der Objekte auf den ersten Blick obsolet. Die Bestimmung eines Objekts ist aber nicht nur für fremde, „ethnographische" Gegenstände eine wichtige Grundlage, sondern ganz allgemein eine Vo-

---

[16] Nur aus dieser Perspektive übrigens erscheint materielle Kultur als leichter beobachtbar im Vergleich zu anderen Kulturbereichen. Diesen Aspekt heben einige Autoren als besonderen Vorteil des Arbeitsbereiches *materielle Kultur* hervor. Vgl. zum Beispiel Paul Leser: Die Bedeutung der Erforschung der materiellen Kultur für die Ethnologie. In: Ethnologia Europaea, 6/1972, S. 196-202, hier S. 198. Sowie Clyde Kluckhohn u.a..: Navaho Material Culture. Cambrige 1971, S. 1. Das gilt auch für Studien materieller Kultur auf der Grundlage von Museumssammlungen. Vgl. zum Beispiel Thomas J. Schlereth: Material Culture Research and North American Social History. In: Susan M. Pearce (Hg.): Museum Studies in Material Culture. London 1989, S. 11-26, hier S. 22.

[17] Spittler verwendet den Begriff „Handlungsperspektiven". Vgl. Gerd Spittler: Materielle Kultur. Plädoyer für eine Handlungsperspektive. In: Zeitschrift für Ethnologie, 118/1993, S. 178-181. Nach Max Weber, für dessen Werk der Begriff des Handelns ja wesentlich ist, gilt für die Dinge des Alltags eher das „gewohnheitsmäßige Handeln". Vgl. Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen 1968 (Original: 1922), S. 471. Um die Spezifik des „Handelns mit Dingen" deutlich zu machen, wurde für diesen Beitrag der in der Volkskunde übliche Begriff des „Umgangs" in den Titel aufgenommen.

raussetzung dafür, Prozesse der Kategorisierung zu erkennen. Die konstruktivistische Position, die nur die Bedeutungen der Dinge gelten lässt, ist allein kein ausreichender Zugang zur materiellen Kultur.

Seit der Veröffentlichung von „Material Culture and Mass Consumption“ gilt Miller als einer der führenden Theoretiker der neueren *material culture studies*. In den letzten Jahren publizierte er außerdem eine Reihe empirischer Studien, etwa über Wohnungseinrichtungen in einem Vorort von London, über Softdrinks in Trinidad sowie über die Modifikation von PKW dort.[18] Das stets wiederkehrende Thema dieser Untersuchungen ist die Rolle der materiellen Güter und des Konsums für die Identität bestimmter Gruppen innerhalb der von ihm untersuchten Gesellschaften. Eine nähere Betrachtung seiner Ergebnisse zeigt, wie weit er damit über frühere Ansätze, die den Zusammenhang von Status und Lebensstil untersuchten, hinausgeht. Von besonderer Bedeutung für ethnographische Untersuchungen bei Gesellschaften im Übergangsbereich von der Subsistenz hin zum Konsum ist seine Erklärung des Konsumwandels, d.h. die Frage danach, welche Motive für den Konsum von zuvor in einer Gesellschaft nicht bekannten Dingen anzuführen sind. Miller unterstreicht die zentrale Rolle der Aneignung für diese Art des Konsumwandels. Deshalb spielt die genaue Herkunft bestimmter Güter aus seiner Sicht keine Rolle. Wichtiger ist es, dass das betreffende Konsumgut im Prozess der *objectification* zu etwas Eigenem wird.[19]

Damit ist klar, dass Millers Ansatz weit hinausgeht über die Thesen Thorstein Veblens, der bereits vor über einhundert Jahren beschrieb, wie die führende Schicht der westlichen Gesellschaften „demonstrativen Konsum“ ausübt, um ihre Überlegenheit gegenüber den anderen Mitgliedern zu belegen. Miller selbst grenzt seinen Ansatz davon ab und vergleicht ihn mit Pierre Bourdieus Theorie über das „symbolische Ka-

---

[18] Vgl. Daniel Miller: Appropriating the State on the Council Estate. In: Man (N. S.), 23/1988, S. 353-372; Ders.: Coca-Cola: A Black Sweet Drink from Trinidad. In: Daniel Miller (Hg.): Material Cultures. Why some Things Matter. Chicago 1998, S. 169-187; und Ders.: Capitalism. An Ethnographic Approach. Oxford 1997.

[19] Ein provozierendes Beispiel von Daniel Miller zeigt nochmals die bereits geschilderte Problematik der sogenannten „ethnischen Interpretation“: Weihnachten auf Trinidad ist, wie Miller zeigt, in den Augen der Menschen dort die beste Art, Weihnachten zu feiern. Es ist authentisch, weil Plastiktannen, Weihnachtsmänner und Kunstschnee in Trinidad als etwas Eigenes empfunden werden und nur dort „echt“ wirken. *Objectification* ist, wie das Beispiel zeigt, als erfolgreiche Aneignung zu verstehen. Vgl. Daniel Miller: Imported Goods as Authentic Culture. In: Reinhard Eisendle/Elfie Miklautz (Hg.): Produktkulturen. Dynamik und Bedeutungswandel des Konsums. Frankfurt/Main 1992, S. 271-288.

pital", das aus einem bestimmten Habitus resultiert. Habitus ist demnach der richtige Umgang und die Verfügung über bestimmte Dinge.[20] Miller erkennt als Leistung des Habitusbegriffs an, dass dieser die den Dingen allzu oft unterstellte Objektivität der Objektbedeutungen überwunden hat. Ein Habitus ist so wenig wie Millers *objectification* ausschließlich als gesellschaftliche Wirklichkeit aufzufassen, sondern wenigstens in gleichem Maße an der Selbstbestätigung des Einzelnen beteiligt. Nicht die Intersubjektivität, also die auf ein Gegenüber ausgerichtete Kommunikation, steht im Mittelpunkt des Umgangs mit Dingen, sondern mehr die expressive Dimension, die keinen bestimmten Adressaten braucht:[21]

	Zeichen	*Thorstein Veblen:* Theorie der feinen Leute, 1899	Konsum als Zeichen gesellschaftlicher Differenzierung, demonstrativer Konsum
Handeln		*Georg Simmel:* Philosophie des Geldes, 1907	Differenzierung des Konsums, Logik der Abgrenzung und Nachahmung
	Zeichen	*Abraham B. Maslow:* Motivation and Personality, 1954	Konsum als Ausdruck niemals vollständig zu befriedigender Bedürfnisse
Handeln		*Pierre Bourdieu:* La distinction, 1979	Konsum als Habitus – Schaffung einer kulturellen Form und ihrer Wahrnehmung
	Zeichen	*M. Douglas/B.Isherwood:* The World of Goods, 1979	Konsum als System der Kommunikation
Handeln		*Daniel Miller:* Material Culture and Mass Consumption, 1987	Konsum als Mittel der *objectification* = „Entäußerung" (Hegel)

Fig. 2: Theorien über Konsummotive in chronologischer Reihenfolge
Konzepte über „Dinge als Zeichen" sind wenigstens so alt wie die Thesen über das „Handeln mit Dingen". Die hier vorgenommene Unterscheidung ist in erster Linie als eine jeweils andere Betonung aufzufassen. Jede einzelne Theorie umfaßt sowohl Aspekte des Zeichencharakters der Dinge als auch über den Umgang mit Dingen (= Handeln). Die gesamten Autoren sind nur als Beispiele aufzufassen.

[20] Miller, Material Culture (wie Anm. 12), S. 103.

[21] Dinge als subjektiven Ausdruck von Identität und Emotionen stellt insbesondere auch Friedrich Heubach in den Mittelpunkt seiner Betrachtungen. Vgl. Friedrich Heubach: Das bedingte Leben. Theorie der Gegenständlichkeit der Dinge. München 1987.

Besonders deutlich wird dieser Zusammenhang an den neuesten Studien von Miller über das Einkaufen.[22] Einkaufen ist demnach ein Handeln der Selbstaufopferung. Der Akt des Kaufens, als zentraler Handlungsaspekt des Konsums gedacht, gewinnt seinen Sinn dadurch, dass man für sich, aber mehr noch für seine Familie, einkauft. Damit zeigen die Käufer, dass sie für die Familie, also gewissermaßen altruistisch, die richtige Konsumentscheidung getroffen haben. Obwohl Miller in seinem frühen, theoretischen Werk ausführt, dass er die idealistische Orientierung Hegels nicht übernimmt und er sich zum Materialismus bekennt, ist der Verdacht nicht von der Hand zu weisen, dass mit dieser Interpretation des Kaufens der Idealismus im Begriff ist, durch die Hintertür wieder in seine Arbeiten zurückzukehren. Kaufen als Opferhandlung, so wie es in „Theory of Shopping" dargelegt ist, steht in einer vielleicht für Miller selbst unvermuteten Nähe zu Hegels „Entäußerung".

Im zweiten Teil dieses Beitrags wird zu zeigen sein, dass dieser Widerspruch kein Zufall und kein lediglich an der Oberfläche von Millers Arbeit zu verortendes Problem ist, sondern in der von ihm verwendeten Methode selbst begründet liegt. Zur Verdeutlichung der Reichweite dieser Problematik sollen einige Ergebnisse aus einer ethnographischen Fallstudie aus der westafrikanischen Savanne herangezogen werden.

Es handelt sich dabei um eine systematische Erfassung einer Anzahl von Haushalten in einer ländlichen Siedlung im Grenzgebiet von Burkina Faso und Ghana. Der Name der Ortschaft ist Kollo. Sie besteht aus ca. 40 Gehöften, von denen etwa ein Drittel in die Studie mit aufgenommen wurde. Zu den erfassten Gehöften gehören etwa 70 Erwachsene und 90 Kinder, deren Sachbesitz mit insgesamt knapp 10.000 Objekten vollständig dokumentiert wurde. Zur ethnographischen Dokumentation gehörten neben den Fragen nach Objekten und ihren Kontexten, insbesondere auch Erhebungen zu den Lebensläufen der erwachsenen Bewohner und Fragen nach dem Umgang mit den Gütern.

[22] Daniel Miller: A Theory of Shopping. Ithaca 1998.



Fig. 3: Blick auf eines der erfassten Gehöfte. *Typisch für die Siedlungsstruktur in der Fallstudie ist die komplexe Zusammensetzung jedes einzelnen Gehöftes. In jedem Gehöft leben mehrere Familien mit getrennten Haushalten. Nur einige wenige dieser Haushalte verfügen über die finanziellen Möglichkeiten, am Konsum bestimmter prestigeträchtiger Güter teilzuhaben (Photo: H. P. Hahn 1997).*

In diesem Ort ist in den letzten Jahrzehnten, ausgelöst durch die immer wichtiger werdende Wanderarbeit, ein grundlegender Wandel des Konsums und damit auch des Umgangs mit Gütern zu beobachten. Während in vielen Gehöften die Subsistenz, also die Versorgung durch die Früchte der eigenen Felder, noch die Regel ist, gibt es einige andere Gehöfte, in denen einer oder mehrere Angehörige von jahrelangen Aufenthalten als Lohnarbeiter in den Städten der westafrikanischen Küste eine große Anzahl industriell gefertigter Güter mitgebracht haben. Diese Familien orientieren sich weitgehend am städtischen Leben. Da Gehöfte oftmals mehrere Haushalte umfassen, kann das Nebeneinander verschiedener Konsumorientierungen, die als Strukturen des Sachbesitzes auch empirisch zu belegen sind, auch Teile oder einzelne Häuser innerhalb der Gehöfte betreffen.[23] Von besonderem Interesse ist in solchen Situationen die Frage, wie die Veränderungen des Sachbesitzes und der durch den

Zufluss von Geld zunehmende Konsum bewertet werden und wie die Bewohner die Einführung der neuen Dinge sehen.

Noch einmal ist in diesem Zusammenhang eine Arbeit von Miller zu erwähnen.[24] In einem Überblicksartikel kennzeichnet er Untersuchungen, wie die in Kollo durchgeführte, als ein mehrfach und intensiv behandeltes Thema ethnographischer Feldstudien. Er charakterisiert solche Studien noch weiter, indem er erklärt, dass ein zentrales Thema der *objectification* in diesen Gesellschaften die Aneignung des Geldes sei. Die Aneignung des Geldes, der Umgang mit diesem besonderen Gut, wird nach Miller von seiner Bedeutung her oft als seine „Bändigung" verstanden, da Geld das Nebeneinander von Gütern der Subsistenz und Konsumgütern in Frage stellt. Diese Charakterisierung trifft für die Situation der Fallstudie in Kollo zu und beschreibt ein zentrales Problem, das in Gesprächen dort immer wieder erwähnt wurde: Den Umgang mit Dingen, die mit Geld erworben werden müssen, empfindet man als schwieriger im Vergleich zum Umgang mit Dingen, die man selbst herstellen kann.

Durch Haushaltsinventare und ethnographische Beobachtung eröffnen sich aber noch andere Einsichten. Ausgangspunkt der empirischen Erhebung ist ja der gesamte Sachbesitz in den dokumentierten Gehöften. Aus der materiellen Kultur der lokalen Gesellschaft entsteht so eine Perspektive, die das „Sachuniversum" der betrachteten Familien wiedergibt.[25] Dieser in der Volkskunde öfters gebrauchte Begriff bezieht sich ausdrücklich auch auf die Bewertung der Dinge durch die Menschen, die im Alltag damit umgehen. Wie in der Astronomie gibt es in einem solchen „Sachuniversum" nahe liegende und weit entfernte Objekte. Diese Metapher lässt weiter vermuten, es gebe neben stets hell leuchtenden Dingen auch andere, die dunkel, verborgen und kaum erkennbar sind, und über deren Existenz man sich womöglich nicht bewusst ist. Tamás

---

[23] Die komplexe Struktur von ökonomisch weitgehend unabhängigen Kernfamilien, patrilinearem Verwandtschaftssystem und Ordnung des Siedlungsraumes ist ausführlicher an anderer Stelle erläutert. Vgl. Hans P. Hahn: Zur Siedlungsgeschichte der Kassena: Orale Traditionen und Lokalität. In: Zeitschrift für Ethnologie, 125/2000, S. 241-263.

[24] Daniel Miller: Consumption and Commodities. In: Annual Review of Anthropology, 24/1995, S. 141-161.

[25] „Sachuniversum" wird hier im Sinne von Tamás Hofer verwendet. Er bezeichnet damit zum einen die Gesamtheit der Dinge in einem Haushalt oder in einer Ortschaft, meint aber darüber hinausgehend auch ihr geordnetes Nebeneinander. Vgl. Tamás Hofer: Gegenstände im dörflichen und städtischen Milieu. In: Günter Wiegelmann (Hg.): Gemeinde im Wandel: Volkskundliche Gemeindestudien in Europa. Münster 1979, S. 113-137, hier 114.

Hofer präzisiert die Bedeutung des „Sachuniversums" für seine Studien über bäuerliche Haushalte in Ungarn noch weiter, indem er betont, dass allein das „Sachuniversum" es möglich macht, den Dingen einen genauen Platz zuzuweisen. Ein Universum der Gegenstände entsteht gleichermaßen durch den Blick der Familien auf und durch ihre relative Einordnung gegenüber anderen Dingen.[26]

Ein großer Teil der nächstliegenden, wertvollen und scheinbar wichtigsten, „hell leuchtenden" Dinge in der Fallstudie in der westafrikanischen Savanne sind industriell gefertigte, globale Güter. Ein gutes Beispiel dafür ist das aus China stammende Fahrrad der Marke „Phoenix". Es stellt nicht nur eines der teuersten Güter in Kollo überhaupt dar, sondern ist auch Gegenstand umfangreicher Modifikationen, Verzierungen, des Entfernens und Hinzufügens von Teilen. Kurz, es handelt sich um einen anschaulichen Fall von Aneignung durch die lokale Gesellschaft.

Das Ergebnis ist ein „Kollo-Fahrrad", nicht nur in seiner äußeren Form, sondern mehr noch in seinen Kontexten und Bedeutungen, in seinen immer wieder gelobten Vorzügen, seinen Handicaps und in seiner Zuordnung zu einem bestimmten Personenkreis. In Kollo „heiratet" man Fahrräder. Diese Metapher wird aber nicht als Lob, sondern als Kritik von Beobachtern verwendet, die damit ausdrücken, dass in ihren Augen ein stolzer Besitzer zuviel Aufwand betreibt und zuviel Zeit und finanzielle Mittel in sein Vehikel investiert. Oftmals vergessen die so kritisierten Besitzer von Fahrrädern, für den Alltag vorzusorgen. Sie verkaufen Feldfrüchte, die ihnen später im Jahr fehlen werden, oder verzichten auf die Beschaffung anderer, im Alltag für die Mitbewohner wichtiger Dinge.

In Bezug auf den Zusammenhang, den die Metapher zwischen dem Fahrrad und den wenigen anderen, ebenfalls zu heiratenden Dingen herstellt, ließen sich noch weitere Kontexte beschreiben. Wichtiger ist aber ein anderes, empirisches Ergebnis der Dokumentation, der zufolge die Gehöfte mit Fahrrädern, das heißt, die Besitzer solcher und anderer globaler Güter durchaus nicht diejenigen mit dem umfangreichsten oder wertvollsten Sachbesitz sind. Der durchschnittliche Sachbesitz in dieser

[26] Das bedeutet zum Beispiel, dass Geräte, je nach ihrer Nutzbarkeit und ihrem Wert, in zwei oder mehr Kategorien unterteilt werden, nämlich solche, die als das „gute Stück" gelten, und andere, ältere und abgenutzte, die aus der Sicht der Benutzer „in zweiter Reihe" stehen. Ohne die später erschienene Arbeit zur „Kategorisierung" von Miller (vgl. Miller, Artefacts (wie Anm. 8)) zu kennen, haben Fél und Hofer mit ihrer Fallstudie anhand des Begriffs des „Sachuniversums" eine sorgfältige Beschreibung ebendieses Prozesses vorgelegt. Vgl. Edit Fél/Tamás Hofer: Geräte der Átanyer Bauern. Kopenhagen, Budapest 1974.



Fig. 4: Eines der wichtigsten Objekte – das Fahrrad. *Wenige Objekte sind in ähnlich hohem Maße Gegenstand der öffentlichen Gespräche und einander widerstreitender Bewertungen wie das Fahrrad. Nur Arbeitsmigranten sind in der Lage, sich das erforderliche Geld zum Kauf eines Fahrrads zusammenzusparen. Fahrräder gehören zu den zentralen und „hell leuchtenden“ Objekten im „Sachuniversum“ der Ortschaft Kollo in Westafrika (Photo: H. P. Hahn, 2001).*

Ortschaft beträgt nicht mehr als ca. 150 Objekte pro Person. Die wenigen Personen, die weit über 200 Objekte besitzen, in einem Fall sogar über 300, zählen durchweg keine Fahrräder zu ihrem Eigentum. Wie sieht der Kontext aus, in dem Menschen so viele Dinge besitzen, in dem sie von vielen Objekten umgeben sind, aber dennoch nicht das „hell leuchtende“ Objekt im „Sachuniversum“, das Fahrrad besitzen? Für die Beantwortung dieser Frage ist ein weiteres Kennzeichen der Sachinventare hinzuzufügen: Weder die Personen mit dem größten Sachbesitz noch die Eigentümer von Fahrrädern gehören zu den wohlhabenden Gehöften in Kollo. Im Gegenteil, die Besitzer der vielen Dinge sind sogar

oft mittellose, alte Witwen, deren Armut am fehlenden Viehbesitz leicht festzustellen ist.[27]

Bei den Dingen, die in diesen Gehöften anzutreffen sind, handelt es sich oftmals um alte Gegenstände oder solche von geringem Wert, deren Gebrauch im Alltag der Bewohner keine große Rolle spielt. Es sind Dinge, die von verstorbenen Angehörigen zurückgelassen wurden, und die niemand in Besitz genommen hat. Diese verstaubten, halb vergessenen Objekte werden dennoch nicht fortgeworfen. Sie sind vielmehr Teil einer besonderen Identität oder der Lebensgeschichte der verbliebenen Bewohner dieser Gehöfte. Die hier aufgezeigte besondere Bindung an die materiellen Güter bezeichnen Kulturpsychologen als „possessiveness".[28] Sie ist auch im Umgang mit den Dingen zu beschreiben. An einzelnen wertvollen Objekten, die keinesfalls zum Gehöft gehören, aber von Nachbarn dort abgestellt wurden, ist beispielsweise zu erkennen, dass man den Frauen in ihrer geschilderten Situation auch eine höhere Sorgfalt im Umgang mit den Dingen zutraut.

Gesprächsweise wird diese Einstellung auch bestätigt, aber weniger in Anerkennung einer Art von Überlegenheit, sondern mehr in der Betonung des Unterschieds. Jede Person hat eben einen anderen Umgang mit Dingen. Diese Unterschiede bedeuten nicht, dass eine der möglichen Umgangsweisen gegenüber anderen vorzuziehen sei, aber dass man den alten Frauen durchaus bestimmte Dinge zur Verwahrung geben könne. Interpretativ ist es möglich, weitere Gründe für diese Unterschiede zu finden. Wesentlich ist, dass es sich meist um Argumente handelt, die sich auf die Biographien der Bewohner der einzelnen Gehöfte beziehen. Gruppen, denen ein bestimmter „Lebensstil" als Trend oder als selbstgewähltes Milieu zuzuordnen wäre, sind für Kollo nicht erkennbar.

---

[27] Die Dokumentation wurde mithilfe einer Datenbank (MS Access) ausgewertet. Auf der Grundlage des durchschnittlichen Werts der einzelnen Objekte ist es möglich, den Gesamtwert der erfassten Objekte zu bestimmen. Die ca. 10.000 Gegenstände haben einen Gesamtwert von etwa 10.000 EUR. Der durchschnittliche Wert des Sachbesitzes beträgt 150 EUR. Allerdings besitzen manche nur Objekte im Wert von 50 EUR, während andere Personen Gegenstände im Wert von 300 EUR ihr Eigentum nennen.

[28] Vgl. zum Beispiel Helga Dittmar: Meanings of Material Possessions as Reflections of Identity. Gender and Socio-material Position in Society. In: Journal of Social Behavior and Personality, 6/1991, S. 165-186 sowie Susanne Isaacs: Property and Possessiveness. In: Toby Talbot (Hg.): The World of the Child. Essays on Childhood. New York 1967 (Original: 1949), S. 262-272.

Es ist nicht das Anliegen dieser Schilderung von Sachkontexten, einen polaren Gegensatz zwischen den Arbeitsmigranten und ihren Angehörigen auf der einen sowie den Besitzern der alten Dinge auf der anderen Seite zu konstruieren. Was hier gezeigt werden soll ist vielmehr das Nebeneinander verschiedener Kontexte, die sich in der unterschiedlichen Zusammensetzung des Sachbesitzes zeigen. Die Fahrradbesitzer und die Besitzer der vielen Dinge (um den beiden hier geschilderten Umgangsweisen „Labels" zu geben) sind nicht mehr als Beispiele, denen sich weitere an die Seite stellen ließen. Wichtig ist aber das dadurch erkennbare Nebeneinander. Die Bewohner in Kollo sind nicht durchweg Bewunderer von Fahrrädern und der Besitz vieler Dinge wird auch nicht von allen als erstrebenswertes Ziel empfunden. Sachbesitz und Identität der Bewohner strukturieren sich gegenseitig, wie an diesen Beispielen zu erkennen ist. Aber es gibt keine normative dominante Struktur. Um nochmals Miller heranzuziehen: Die Dinge sind nicht (nur) mit Status oder Prestige verbunden, sondern stehen für die jeweilige „Ontologie des Lebens" selbst.[29] Die Gegenstände in einem Gehöft als Ergebnis von Konsumentscheidungen aufzufassen, wäre vor dem Hintergrund dieser Einsicht eine unzulässige Vereinfachung.

Grundlage für die Beschreibung des Nebeneinanders verschiedener Umgangsweisen in Kollo bildet die Dokumentation des Gesamtbesitzes, die als holistischer Ansatz zu kennzeichnen ist.[30] Der holistische Ansatz bringt es mit sich, nicht nur die aus irgendeiner Sicht „bedeutungsgeladenen" Dinge in die Untersuchung mit einzubeziehen, sondern auch die vernachlässigten, scheinbar unwichtigen Gegenstände. Würde anstelle der Gesamtinventare nur ein Teil der materiellen Kultur dokumentiert, zum Beispiel nur die Fahrräder oder andere globale Güter, so wäre nur *eine* Umgangsweise mit Gütern zu beschreiben gewesen, aber nicht das Nebeneinander verschiedener Umgangsweisen.

Wissenschaftsgeschichtlich ist die holistische Methode eine alte Vorgehensweise. Neben einigen ethnographischen Studien sind dafür auch volkskundliche Beispiele anzuführen. Lange vor den bereits erwähnten Edith Fél und Tamás Hofer, die sich über Jahrzehnte hinweg mit einem ungarischen Dorf befassten[31], war es z.B. Gottfried Schnapper-Arndt, der

[29] Daniel Miller: Style and Ontology. In: Jonathan Friedman (Hg.): Consumption and Identity. Chur 1994, S. 71-96, hier S. 86f.

[30] Tatsächlich gibt es – bezogen auf die Ethnographie Afrikas – nur vergleichsweise wenige Studien, die diesen Ansatz verfolgen. Vgl. für einen Überblick: Hans P. Hahn: Monographien zur materiellen Kultur in Afrika. In: Anthropos, 98/2003, S. 19-29.

mit seinen sozialkritischen Studien auch detailgetreue Abbilder von Wohnstuben aus den letzten Jahren des 19. Jahrhunderts vorlegte.[32] Einleitend zu diesem Beitrag wurde auf den Boom der neueren *material culture studies* hingewiesen. Darin kommt der hier erläuterte holistische Ansatz nicht vor. Der Verzicht auf die Dokumentation dessen, was Fél und Hofer „Sachuniversum" nennen, hat weitreichende methodische Probleme zur Folge. Es entspricht nicht der Alltagswahrnehmung, dass alle Dinge Ergebnis von Konsumentscheidungen wären. Es ist nicht richtig, dass sich aus jedem Gegenstand ein Teil der Identität der Menschen, die damit umgehen, ergäbe. Um zu verstehen, wie Objektbedeutungen entstehen, ist gerade die Beachtung der „geringen Dinge" erforderlich.[33]

Noch einmal ist in diesem Zusammenhang auf Millers Diagnose in Bezug auf die Rolle von Übergangsgesellschaften als Standardrepertoire der Ethnographie einzugehen. Diese Feststellung ist zweifellos richtig. Was Miller jedoch nicht gesehen hat, ist das Fehlen von Untersuchungen zum Perspektivwechsel. Wie verändert sich die Sicht auf die lokalen Güter, wenn globale Güter immer wichtiger werden? Ist das sich daraus ergebende Nebeneinander geprägt vom „Glanz der käuflichen Güter", wie es Michael Taussig einmal formuliert hat?[34] „Landschaften des Konsums" sind heute überall auf der Welt sowohl aus lokalen Gütern als auch globalen Gütern zusammengesetzt. Ähnlich wie Taussig vermutet Güliz Ger, dass eine Folge solcher global-lokaler „Consumptionscapes"[35] eine Verunsicherung im Umgang mit den eigenen Dingen ist. Alle diese Thesen sind für die Fallstudie in der westafrikanischen Savanne zu bestätigen. Der holistische Ansatz hat darüber hinaus die Einsicht ermöglicht, dass auch die verstaubten und halb vergessenen Dinge nicht Folklore

---

31 Fél/Hofer, Geräte (wie Anm. 26).

32 Vgl. Gottlieb Schnapper-Arndt: Nährikele. Ein sozialstatistisches Kleingemälde aus dem schwäbischen Volksleben. In: Leon Zeitlin (Hg.): Gottlieb Schnapper-Arndt, Vorträge und Aufsätze. Tübingen 1906, S. 190-253; Gottlieb Schnapper-Arndt: Fünf Dorfgemeinden auf dem Hohen Taunus: Eine socialstatistische Untersuchung über Kleinbauernthum, Hausindustrie und Volksleben. Leipzig 1883. Allerdings geht es in diesen Arbeiten nicht um die Bedeutungen der Dinge. Die Sicht der Bewohner der Häuser spielt nur am Rande eine Rolle und eine Idee davon, dass die Objekte in Kontexten stehen oder eine Reflexion zum Problem der Kategorisierung, ist nicht zu finden.

33 Christoph Eykman: Die geringen Dinge. Alltägliche Gegenstände in der Literatur des zwanzigsten Jahrhunderts. Aachen 1999.

34 Michael Taussig: The Sun Gives without Receiving. An Old Story. In: Comparative Studies in Society and History, 37/1995, S. 368-398.

35 Güliz Ger/Russel W. Belk: I'd Like to Buy the World a Coke. Consumptionscapes of the Less Affluent World. In: Journal of Consumer Policy, 19/1996, S. 271-304.

oder Gerümpel geworden sind. Im Gegenteil, in der Situation einiger Bewohner spielen sie eine große Rolle, auch wenn das nicht als eine besondere Bedeutung einzelner Objekte festzumachen ist.

Miller hat einen Paradigmenwechsel eingefordert. Dem ist ergänzend hinzuzufügen, dass eine Aufgabe einer breiteren Perspektive auf die Gesamtheit der Dinge eine gefährliche methodische Verzerrung zur Folge haben kann. Es wäre falsch, die Betrachtung auf die bedeutungsvollen isolierten Objekte zu konzentrieren. Erst der holistische Ansatz und der Blick der Menschen darauf erschließen den Sinn, der keinesfalls mit Konsum oder Gebrauch gleichgesetzt werden darf. Zum „Sachuniversum“ gehören alle Dinge in der Reichweite einer Familie, alle Dinge, mit denen man etwas tun könnte. Dabei ist der Konjunktiv zu betonen, da damit nicht gemeint ist, dass man sie in irgendeiner Form tatsächlich verwendet. Die Nähe der Dinge in diesem Kontext ist vor allem die *Möglichkeit*, mit ihnen umzugehen. Ganz ähnlich drückt das Martin Heidegger aus, wenn er betont, dass die Nähe eines Dings nicht nur in seiner Form, Verwendung oder Bedeutung liege, sondern dass „die Nähe eines Dings zu bedenken stets auch bedeutet, seine Möglichkeiten mitzudenken.“[36] Zum „Sachuniversum“ vieler Personen in Kollo gehört die Tatsache, dass sie mit vielen Objekten nichts anfangen, dass die Dinge nicht mit speziellen Bedeutungen versehen sind. Die Gegenstände sind wichtig für Männer und Frauen, aber nicht in dem Sinne, dass sie konsumiert oder auch nur alltäglich verwendet würden. Explizite, im Alltag artikulierte Bewertungen, wie es für das Fahrrad gezeigt wurde, fehlen hier. Diese Dinge sind, kurz gesagt, „einfach nur da“. Im Sinne einer „Ontologie des Lebens“ haben gerade diese Dinge eine besondere Bedeutung.

---

[36] Martin Heidegger: Das Ding. In: Martin Heidegger: Bremer und Freiburger Vorträge. Gesamtausgabe Bd. 79. Frankfurt/Main 1994 (Original 1949), S. 5-21, hier S. 5.

Dirk van Laak

Infrastrukturen

Anthropologische und alltagsgeschichtliche Perspektiven

I.

In der klassischen Geschichtsbetrachtung der historistischen Schule hatten *die Dinge des Alltags* keine Bedeutung. Weder die Dinge, noch der Alltag. Der *Alltag* nicht, weil er in aller Regel nicht zur *Geschichte* gerechnet wurde. Denn dieses Konstrukt eines Kollektivsingulars der bürgerlichen Identitätsfindung verstand sich gerade als das, was außerhalb des Alltäglichen stattfand. Was dagegen regelmäßig wiederkehrte im Geschichtsverlauf, schien nicht der Rede des Historikers wert zu sein. Die *Dinge* nicht, weil sie zur Sphäre des *Materiellen* gehören, also nicht zum Geistigen – oder allenfalls dort, wo sie als Zeichen des Geistigen gelesen werden können. Lieber liest der Historiker in Texten, am liebsten in solchen, die gebündelt ins Archiv abgegeben worden sind. Folglich lässt er Geschichte – und damit seine Zuständigkeit – in der Regel mit der schriftlichen Überlieferung beginnen. Das Materielle schien überdies dem Materialismus nahe zu stehen, das Historische dagegen schrieb man dem Individuell-Geistigen zu. Bereitwillig überließ man die Beschäftigung mit den Dingen den Archäologen, den Vor- und Frühgeschichtlern oder den Volkskundlern.[1] Zum Schaden der Geschichte, die dadurch reduziert wurde auf das, was sich bestätigend in ein vorgefasstes Verlaufsschema einordnete oder auf das, was eine kleine – meist die herrschende – Minderheit als geschichts*würdig* und geschichts*mächtig* empfand.[2]

Dass die voraufklärerische Geschichtsbetrachtung hier schon einmal weiter war und Geschichte als eine Beispielsammlung des Menschen-

---

[1] Dieser Befund gilt vor allem für die klassische deutsche Geschichtsschreibung, für die es natürlich Ausnahmen festzustellen gilt, Karl Lamprecht etwa, dessen materielle Geschichtsbetrachtung aber von der Zunft ganz ausdrücklich in die Nähe des Materialismus gerückt wurde. Für Frankreich ist hier an die Schule der *Annales* zu denken.

[2] Dirk van Laak: „Am Anfang war das Wort..." Über die Theorien zum Beginn von Geschichte. In: Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte, Bd. 40, Heft 3-4/1989, S. 296-312.

möglichen von durchaus alltagspraktischer Bedeutung begriffen hatte, geriet in diesem klassisch-modernen Geschichtsverständnis, das zumindest in Deutschland seit dem 19. Jahrhundert dominierte, fast in Vergessenheit.[3] Es bedurfte einer radikalen Demokratisierung des Geschichtsverständnisses im ausgehenden 20. Jahrhundert, um sich den Elementen, die den Alltag in keineswegs gleichbleibender Regelmäßigkeit strukturieren, wieder anzunähern. „Mehr Geschichte wagen" – unter dieses Motto könnte man die Hinwendung zur Alltagsgeschichte seit den 1970er Jahren stellen, denn tatsächlich hat sie, die Impulse der Sozialgeschichte aufgreifend, *Geschichtsmacht* weitaus großzügiger definiert als bis dahin üblich.[4] Nun gerieten nicht mehr nur die erfolgreichen Täter und Akteure in den Blick, nicht mehr nur die großen Ideen, die Haupt- und Staatsaktionen, sondern auch die Opfer, die Leidenden und Erduldenden, die Passiven und die Mitläufer, die Nicht-Erfolgreichen und die Gescheiterten, die Minderheiten und die fast Vergessenen. Sie alle forderten nun ihren Anteil am historischen Geschehen ein, um sich innerhalb des gesellschaftlichen Pluralismus eine eigene Tradition, ein Herkommen, eine, wie es nun gern hieß: „Identität" zuzulegen.[5] Denn ohne gewachsene, historisch begründbare Ansprüche zu formulieren, ist in der heutigen, von organisierten Interessen geprägten Politik nichts wirklich durchzusetzen.

Von der Erweiterung der geschichtlichen Akteure und der Rezipienten des Geschichtlichen war es für die Geschichtswissenschaft nur ein weiterer Schritt zur Untersuchung derjenigen Vorgänge, die sich *zwischen* den historischen Akteuren abspielen, also etwa zur Frage, wie man in früheren Zeiten miteinander kommunizierte, sich gegenseitig wahrnahm oder mit welchen symbolischen Gesten man sich begegnete.[6] Und damit stellte sich die kulturgeschichtliche Erweiterung der Alltagsgeschichte ein, die sich nicht nur methodisch an ethnographische und an-

---

3 Reinhart Koselleck: Historia Magistra Vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte. In: Ders.: Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Frankfurt/Main 1989, S. 38-66.

4 Dirk van Laak: Alltagsgeschichte. In: Michael Maurer (Hg.): Aufriss der Historischen Wissenschaften in sieben Bänden, Bd. VII: Neue Themen und Methoden der Geschichtswissenschaft. Stuttgart 2003, S. 14-80.

5 Vgl. Lutz Niethammer: Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur. Reinbek 2000.

6 Thomas Mergel/Thomas Welskopp (Hg.): Geschichte zwischen Kultur und Gesellschaft. Beiträge zur Theoriedebatte. München 1997; Christoph Conrad/Martina Kessel (Hg.): Kultur & Geschichte. Neue Einblicke in eine alte Beziehung. Stuttgart 1998.

thropologische Vorgaben anzulehnen begann, sondern auch wieder sehr viel *gegenständlicher* wurde. Den Dingen – und namentlich den Dingen des Alltags – wurde nun wieder Beachtung geschenkt.[7] Zeigte sich doch allenthalben, dass diese Dinge *Geschichtszeichen* sind, an denen mehr als nur die Patina des Alters hängt. In jedermanns und jederfraus Lebensspanne haben sich Erinnerungen an die materiellen Dinge des Alltags geheftet, steigen mit den Überresten früherer Sachkulturen auch Emotionen und Erinnerungen empor – und das nicht nur bei den Nostalgikern des Eisenbahnwesens, bei den Briefmarkensammlern oder den Flohmarktgängern. An den dinglichen Errungenschaften der Konsumgesellschaft etwa kleben die einstigen Erwartungen eines besseren und komfortableren Lebens, und die Familiengeschichten des ersten Kühlschranks, des ersten Fernsehers oder, etwas weiter zurück, des ersten Automobils sind wohl überall abrufbar.[8] Geschichtszeichen wie diese haben in der persönlichen Erinnerung das Leben der meisten Menschen sehr viel nachdrücklicher strukturiert als die große Politik und ihre Zäsuren. Denn die Rhythmik der „guten" und der „schlechten" Zeiten des Alltags folgt ihren eigenen Gesetzen.[9] Und sie sind es, die das individuelle – und auch das kollektive – Gedächtnis prägen, nicht die abstrakten Daten der Weltgeschichte.

Im Ergebnis hat diese Rückbesinnung des historischen Bewusstseins auf den Alltag dazu geführt, potentiell letztlich *alles* für wert zu befinden, geschichtlich betrachtet und geschichtswissenschaftlich behandelt zu werden – mehr noch als die voraufklärerischen *Exempel*, an denen sich das Leben zu schulen versuchte. Und nicht mehr nur das *Sichtbare* ist heute Gegenstand der Geschichte, sondern auch das *Unsichtbare*, ja bisweilen sogar das nicht Stattgehabte, das, was lediglich *möglich* gewesen ist, um auf diese kontrafaktische Weise die historische Phantasie zu schulen.[10]

---

[7] Vgl. etwa Wolfgang Ruppert (Hg.): Fahrrad, Auto, Fernsehschrank. Zur Kulturgeschichte der Alltagsdinge. Frankfurt/Main 1993.

[8] Lutz Niethammer: „Normalisierung" im Westen. Erinnerungsspuren in die 50er Jahre. In: Dan Diner (Hg.): Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Frankfurt/Main 1987, S. 153-184.

[9] Ulrich Herbert: Die „guten" und die „schlechten" Zeiten. Überlegungen zur diachronen Analyse lebensgeschichtlicher Interviews. In: Lutz Niethammer (Hg.): „Die Jahre weiß man nicht, wo man die heute hinsetzen soll". Faschismuserfahrungen im Ruhrgebiet. Berlin, Bonn 1983, S. 67-96.

[10] Alexander Demandt: Ungeschehene Geschichte. Ein Traktat über die Frage: Was wäre geschehen, wenn...? 3. erw. Aufl. Göttingen 2001; Niall Ferguson (Hg.): Virtuelle Geschichte. Historische Alternativen im 20. Jahrhundert. Darmstadt 1999.

II.

Schon bei kurzem Nachdenken wird wohl jeder zugeben müssen, dass *Infrastrukturen* zu den Dingen gehören, die in den vergangenen Jahrzehnten und Jahrhunderten vielleicht am tiefgreifendsten in unser aller Alltagsleben eingegriffen haben. Dennoch hat sich die Geschichtswissenschaft dieser Einrichtungen der Ver- und Entsorgung, des Verkehrs und der Kommunikation kaum einmal angenommen. Allenfalls die heroischen Erzählungen der Erschließung peripherer Räume, etwa durch die Eisenbahnen, fanden gelegentlich ihre Sänger. Sie wurden aber entweder als Fortschrittsgeschichte intoniert oder Infrastrukturen erschienen als Medien eines indirekteren Machtoktroys im Sinne trojanischer Pferde, die man in fremde Territorien schiebt, um diese friedlich zu durchdringen. Ansonsten galten diese Vorkehrungen als grau und langweilig sowie als *selbstverständlich*, eben alltäglich. Erst der geweitete kulturhistorische Blick auf die Agenturen des Alltags und auf die hohe historische Wandlungsgeschwindigkeit, der solche Einrichtungen trotz ihrer scheinbaren Stabilität und Verlässlichkeit unterworfen sind, haben den Blick für den Eigenwert und den Systemcharakter von Infrastrukturen ermöglicht. Erst jetzt begann man die heimlichen Lehrpläne von Dingen wahrzunehmen, die sich gerade durch ihre Beständigkeit und Unauffälligkeit auszeichnen, ja deren Telos es ist, sich in die Alltagsroutinen der Menschen einzuschleichen, die Aufmerksamkeit zu entlasten und für andere Dinge freizusetzen.

Das stellt freilich die Frage, ob sich denn die Anthropologie und die Volkskunde mit Infrastrukturen befasst haben, wenn schon die Geschichtswissenschaft dies verabsäumt hat. Dies wird man wohl weitgehend verneinen müssen.[11] Die Nichtbeachtung mag auch daran liegen, dass der eigentliche Siegeszug der Infrastruktureinrichtungen eine relativ *junge* Erscheinung ist und als ein Begleitphänomen der modernen Massengesellschaft gewertet werden kann. Man kann es aber auch umgekehrt sehen: Die moderne Massengesellschaft ist ohne Infrastruktur-

[11] Vgl. aber etwa Florian Blumer-Onofri: Die Elektrifizierung des dörflichen Alltags. Eine Oral History-Studie zur sozialen Rezeption der Elektrotechnik im Baselgebiet zwischen 1900 und 1960. Liestal 1994; Martin Scharfe: Wegzeiger. Zur Kulturgeschichte des Verirrens und Wegfindens. Marburg 1998. Einige der Beiträge in Utz Jeggle u.a. (Hg.): Volkskunde in der Moderne. Probleme und Perspektiven empirischer Kulturforschung. Reinbek 1986, die auf Hermann Bausingers Anregung einer „Volkskultur in der technischen Welt" rekurrieren, näherten sich den Infrastrukturen immerhin an.

einrichtungen gar nicht denkbar, vielmehr sind sie gewissermaßen zu den Systemvoraussetzungen komplexer Gesellschaften zu zählen. Denn wie wäre die Komplexität der Arbeitsteilung, die heutzutage herrscht, möglich ohne die verbindenden Medien des Verkehrs und der Kommunikation? Ist es vorstellbar, dass Fragen des Zugangs zu Wasser oder die Müllabfuhr heute noch zu den Sorgen des Alltags zählten? *Ver*sorgung und *Ent*sorgung sind hier sprechende Begriffe.

Die Freisetzung von solchen Subsistenzfragen gehört sicher zum Kern dessen, was Infrastrukturen bewirken und – wenn man es denn *intentional* fassen will – bewirken sollen. Sie nehmen den Menschen die unmittelbare Aufmerksamkeit ab für Fragen des täglichen Überlebens und überantworten diese anonymen und oft unterschiedslos zugänglichen Sachsystemen, sie machen, um es pointiert zu formulieren, den Jäger und Sammler zum Nutzer und Endverbraucher. Damit werden auch die Risiken des Überlebenskampfes, werden Sorgen und Ängste reduziert, wird die Kontinuität einer Leistung verbürgt und ein *Vertrauen* aufgebaut, das nicht mehr personen-, sondern sachgebunden ist. Statt dessen entsteht in einem infrastrukturisierten Sozial- und Wohlfahrtsstaat eine Art von Gemütsruhe, die bei dem ausgeprägten Individualismus und Freiheitsdrang, die der Mensch in vielerlei sonstigen Hinsichten demonstriert, nachgerade erstaunlich ist.[12] Denn mit dem routinisierten Zugriff auf Versorgungseinrichtungen vollzieht sich nicht allein eine Normierung von Verhaltensstandards, man denke nur an die Verkehrsdisziplin. Man begibt sich zugleich in eine überaus starke wie anonyme *Abhängigkeit* von solchen Systemen, und die persönliche Haftung wird zugunsten einer großtechnisch hergestellten Verantwortungsgemeinschaft aufgegeben. Dass manche Ängste unterbewusst weiterschwelen, hat für einen Augenblick der Schock des 11. September 2001 ans Tageslicht gehoben, der auf der Umcodierung des scheinbar neutralen Flugverkehrs zu terroristischen Zwecken beruhte. In den Katastrophenfilmen Hollywoods zeigten sich diese Befürchtungen seit langem: Hier wurde die Ohnmacht des Einzelnen gegenüber solchen Umnutzungen, gegenüber Zufällen, Fehleinschätzungen und menschlichen Schwächen zum Thema gemacht.

---

[12] Bram van Stolk/Cas Wouters: Die Gemütsruhe des Wohlfahrtsstaates. In: Peter Gleichmann u.a. (Hg.): Macht und Zivilisation. Materialien zu Norbert Elias‘ Zivilisationstheorie. Bd. 2 Frankfurt/Main 1984, S. 242-260.

Denn in solchen Systemen, die nicht anders als in vollem Vertrauen auf das Funktionieren von Technik und Personal genutzt werden können, werden unweigerlich auch negative Effekte potenziert.

Gedacht ist es natürlich gerade andersherum: In Infrastrukturnetzen sollen Kräfte, Energien oder Informationen zum Nutzen der Allgemeinheit gebündelt, verstärkt oder verteilt werden. Über die Organisation von Dingen werden zugleich gesellschaftliche Ordnungen vorgeprägt, und es bleibt eine der spannenden Aufgaben einer Infrastrukturgeschichte, sich mit solchen impliziten Ordnungsvorstellungen zu befassen. Sie können zum Beispiel über das Sprechen von „Venen" und „Arterien" eingefangen werden, und sie wären gegenüber politischen Ordnungsvorstellungen als durchaus eigenständig zu profilieren. Technokratische Muster, welche die Merkmale einer effizienten Maschine auf die Gesellschaft übertragen, stehen hier neben organologischen Modellen, die eher Körpermetaphern bemühen, die um Fließgleichgewichte kreisen und die in Infrastruktureinrichtungen vornehmlich kraftspendende „Lebensadern der Gemeinschaft" erkennen wollen.[13]

Voraussetzung der meisten Infrastrukturen ist natürlich die technische Beherrschung von Naturgewalten. Diese menschliche Fähigkeit ist seit dem 19. Jahrhundert immer wieder als originäre Kulturleistung gesehen und sogar als anthropologisches Merkmal *sui generis* charakterisiert worden – freilich eher von technischen und naturwissenschaftlichen Deutungs- und Funktionseliten, weniger den geisteswissenschaftlichen. Hier hat sich eine von Artefakten geprägte Geschichtsauffassung des *homo faber* verbreitet, die gerade in den lebenserleichternden Dingen des Alltags die schöpferischen Potenzen ihrer Professionen erblickte.[14] Auch Verwaltungseliten haben gerne auf Infrastrukturnetze verwiesen, um zu demonstrieren, wie man jenseits des Politischen die Menschen auf eine *sachliche* Art und Weise zusammenbringt und versorgt. Nicht von ungefähr sind daher die entstehenden Einrichtungen der

---

[13] So der Titel eines unveröffentlichten Manuskriptes des Sachbuchautors Anton Zischka aus dem Jahr 1944 (vgl. dessen Nachlass im Archiv des Deutschen Museums in München).

[14] Wolfhard Weber/Lutz Engelskirchen: Streit um die Technikgeschichte in Deutschland 1945-1975. Münster 2000. Vgl. auch die Debatte über den „Kulturwert der Technik", die sich von der Mitte des 19. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts zieht. Dazu Bilanzen in: Technik und Kultur. Im Auftrage der Georg-Agricola-Gesellschaft hg. v. Armin Hermann/Wilhelm Dettmering. Bd. 1-10 Düsseldorf 1989-1994.

Europäischen Union gern als „Brutstätten“ der Technokratie gewertet worden.[15] Denn Infrastrukturen werden aus der umkämpften Sphäre des Politischen gerne ausdrücklich herausgehalten.

Dass die Geschichte der meisten Infrastrukturen auch durch Katastrophen, Fehlplanungen, Irrwege, neue Gefahren und Umnutzungen gekennzeichnet war und sich insgesamt weniger durch heroische Totalplanungen als durch ein verlustreiches *trial and error* auszeichnete, wird dabei gerne verdrängt.[16] Überhaupt ist sehr auffällig, wie Infrastrukturen, einmal implementiert, von ihren Nutzern fast unmittelbar ins *Unterbewusste* verschoben und für selbstverständlich gehalten werden. An nichts gewöhnt man sich so rasch wie an das, was per Knopfdruck oder durch das Drehen eines Hahns in Betrieb gesetzt wird, um dessen Herkunft man sich keine Gedanken zu machen braucht und dessen Preis man allenfalls bei der monatlichen Nebenkostenabrechnung zu spüren bekommt. So konnten in den heftigeren Tagen der westdeutschen Atomdebatte die Befürworter der Kernenergie in bitter-ironischer Weise die scheinbare Naivität ihrer Gegner in dem Spruch einfangen: „Wozu denn Atomstrom? Bei uns kommt der Strom aus der Steckdose.“

Diese Unbewusstheit und Sorglosigkeit ist natürlich gewollt – schließlich sollen Aufmerksamkeit und Arbeitskraft für etwas anderes, und sei es für die Konsummöglichkeiten des Luxus und der Freizeit, aber auch für Bildung und Kultur freigesetzt werden. Je nach Perspektive lassen sich übrigens sehr wenige oder auch sehr viele Einrichtungen der „Infrastruktur“ einer Gesellschaft zuordnen. Die ökonomische Literatur ist voll von solchen Definitionsversuchen, die ihren Ausgang zunächst in der Entwicklungshilfe nahmen, weil man in diesen der Wirtschaft vorgelagerten Einrichtungen unabdingbare Mittel dafür sah, eine ökonomische und damit auch geschichtliche Entwicklung in Gang zu setzen.[17] Solche Bestimmungen sind rasch über den Bereich der materiellen Infrastruktu-

---

[15] Alfred Frisch: Großmacht Technokratie. Die Zukunft der Gesellschaft. Frankfurt/Main 1955; Francis Rosenstiel: Supranationalität. Eine Politik des Unpolitischen. Köln 1962.

[16] Vgl. Dirk van Laak: Weiße Elefanten. Anspruch und Scheitern technischer Großprojekte im 20. Jahrhundert. Stuttgart 1999; Henry Petroski: To Engineer is Human. The Role of Failure in Successful Design. New York 1985.

[17] Reimut Jochimsen: Über „Infrastrukturen“ als Voraussetzungen einer funktionsfähigen Volkswirtschaft. In: Gottfried-Karl Kindermann (Hg.): Kulturen im Umbruch. Studien zur Problematik und Analyse des Kulturwandels in Entwicklungsländern. Freiburg 1962, S. 29-44.

ren hinausgegangen, um schließlich auch rechtliche, soziale oder politische Randbedingungen – oder gar Investitionen in das „Humankapital“ – dazu zu rechnen.

Aus kulturanthropologischer Perspektive, die solche Einrichtungen als Institutionen der Entlastung, der Organverstärkung und dergleichen zu sehen pflegt, kann dieser Bereich auch als eine „zweite Natur“ definiert werden, mit deren vermittelnden Sachsystemen sich der moderne Mensch jetzt anstelle der *eigentlichen* Natur auseinandersetzt.[18] Die lernt er im wesentlichen nur noch beim Wochenendausflug kennen – selten freilich in einer Form, die nicht wiederum infrastrukturell erschlossen wäre.[19]

III.

Die sozial- und mentalitätsgeschichtlichen Auswirkungen dieses scheinbar so unaufhaltsamen Prozesses technischer Erschließung und Integration sind noch lange nicht ausreichend beschrieben. Die Organisation der modernen Massengesellschaft und der parallelen Individualisierung der heutigen Lebensweisen – die nur von gallenbitteren Kulturpessimisten und Nostalgikern der Klassengesellschaft als „nivelliert“ kritisiert werden können – hängen fundamental von der gesamtgesellschaftlichen Bereitstellung von Infrastrukturen ab. Denn Lebens- und Arbeitsformen haben sich dadurch stark ausdifferenziert, haben eine weitgehende Teilhabe vieler Bevölkerungskreise an Gütern und Verkehrsformen ermöglicht, haben die Lebensradien der Menschen, ihre Zeitbudgets und auch ihre geistigen Horizonte in einer Weise vergrößert, die vor hundert, zweihundert Jahren schier undenkbar waren oder als utopisch galten. Das Weltbürgertum, vor zwei Jahrhunderten nur geistig vorstellbar, ist über diese Dinge zu einer alltagspraktischen Möglichkeit geworden. Soziale Schichtung ergibt sich heute aus dem individuellen Leistungsvermögen und Distinktion aus der jeweiligen Teilhabe an der Öffentlichkeit. Auch Gruppenzugehörigkeit wird kaum noch durch örtliche Nähe definiert,

---

[18] Ernst Kapp: Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Cultur aus neuen Gesichtspunkten. Braunschweig 1877; Arnold Gehlen: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. 13. Aufl. Heidelberg 1986; André Leroi-Gourhan: Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst. Frankfurt/Main 1988.

[19] Max Lehmann: Die Infrastrukturen der zivilisierten Umwelt. Eine systematische Darstellung grundlegender Werke und Institutionen. Wichtrach 1989.

sondern durch medial hergestellte Assoziation, für die der Raum kaum noch eine Bedeutung hat – oder jedenfalls haben muss.

Zweifellos wirken Infrastrukturen nicht ausschließlich integrativ, sondern sie schließen auch aus, schaffen neue Hierarchien und neue Benachteiligungen. Dennoch bleiben der „Anschluss“ und eine möglichst unterschiedslose Zugänglichkeit bei solchen Einrichtungen meist die bestimmenden Prinzipien.[20] Es wäre ebenso spannend wie notwendig zu beschreiben, wie sich nicht nur das „Begehren“ nach solchen Anschlüssen herstellt, sondern auch, wie die Anspruchsniveaus und die jeweiligen Definitionen dessen, was in dieser Hinsicht als „menschenwürdig“ und als unerlässlich gilt – etwa über den notorischen „Warenkorb“ – im Laufe der Jahrzehnte verändert haben. Ein Fernseher etwa ist heute nicht mehr pfändbar. Diskriminierungen werden umgekehrt gerne über den Ausschluss von öffentlichen Einrichtungen bewirkt. Hier wäre etwa an das Beispiel der Juden im „Dritten Reich“ zu erinnern.[21] Deren seit dem 19. Jahrhundert schrittweise erarbeitete Teilhabe am öffentlichen Leben Deutschlands wurde nach 1933 demonstrativ zurückgewendet auf eine autonome Ghettoexistenz. Die Schritte kehrten die zunehmende Teilhabe der Juden am öffentlichen Leben in Deutschland um, indem ihnen gerade auch der Zugang zu Infrastrukturen – von der öffentlichen Parkbank bis zum Volksempfänger – verweigert wurde, bis in den Konzentrationslagern für die Juden nicht einmal mehr die einfachsten Überlebensdinge des Alltags vorgehalten wurden.

Solche prominenten Erscheinungen, also demonstrative Ausschlüsse, Unfälle oder terroristische Aktionen, die Infrastrukturen aus der Unterbewusstheit herausheben, mit der sie im Alltag gebraucht werden, lassen ihr Wesen, ihre alltagspraktische wie symbolische Relevanz sehr deutlich – wenn auch meist nur vorübergehend – aufblitzen.[22] Nimmt man sie trotz aller Verschleierungen, trotz der sprachlichen Camouflage, die gerade Infrastrukturen der Entsorgung umgibt, und trotz der buchstäblichen Vergrabenheit vieler solcher Einrichtungen forschend in den Blick, wird

---

[20] Claudia von Grothe: Anschlüsse an den Alltag. Versuch zu einer Hermeneutik technischer Infrastrukturen. WZB Working Papers FS II 93-502a (1993).

[21] Vgl. Heinz Wrobel: Die Pfändbarkeit des Volksempfängers, oder: Wie der vermeintlich unpolitische und neutrale § 811 Ziffer 1 ZPO nach 1933 im Sinne der NS-Ideologie ausgelegt wurde. In: Kritische Justiz, 18/1985, S. 57-67.

[22] Etwas weiter ist man in der Analyse der symbolischen Bedeutung von Warenwelten und Produktkonnotationen, vgl. den Beitrag von Elfie Miklautz in diesem Band sowie Rainer Gries: Produkte als Medien. Kulturgeschichte der Produktkommunikation in der Bundesrepublik und der DDR. Leipzig 2003.

sehr schnell deutlich, dass man es hier mit einer Instanz zu tun hat, welche die unterschiedlichen Bereiche der modernen Gesellschaft miteinander verknüpft: Stadt und Land, Zentrum und Peripherie, Oben und Unten, arme und wohlständige Regionen, Herrschaft und Alltag, Staat und Wirtschaft bzw. Staat und Privatsphäre – um nur einige zu nennen. Zwischen all diesen Bereichen finden auf dem Wege moderner Infrastrukturen Rückkoppelungen statt.

Der komplexen Struktur, die auf technischem Wege in die Gesellschaft eindringt und dieser ihre Systemlogik aufnötigt, die aber auch vielerlei Chancen und Wahlmöglichkeiten schafft, wird man wohl nur über *Konfigurationsanalysen* beikommen. Sie werden das Disziplinierende wie das Freisetzende von Infrastrukturen gleichermaßen berücksichtigen müssen, werden keine Aufstiegs- und keine Verfallsgeschichte schreiben können, auch wenn es so etwas für einzelne Netzwerke natürlich gab und gibt. Jede Geschichte jedoch, die real existierende Infrastrukturen als das natürliche Ergebnis eines planenden Gestaltens und als gezielten Zugriff auf die Bedürfnisstrukturen der Zukunft beschreibt, wird scheitern. Vielmehr bieten sich system-, vielleicht sogar chaostheoretische Modelle zur Analyse komplexer Netzwerkstrukturen an – die im übrigen auch der Beschreibung des Alltagslebens weitaus angemessener erscheinen, als die ewige Erzählung von Täter und Opfer, Schöpfer und Erdulder von Geschichte.

Infrastruktur-Einrichtungen werden bis heute – und wahrscheinlich auch in Zukunft – durch immer neue technische Möglichkeiten überformt. Ihre Materialität wird dabei immer stärker durch immaterielle Strukturen ersetzt und dabei entdinglicht. Dennoch lassen sie sich einer historischen Epoche zuordnen, die durch den Gedanken des Wachstums und der Effizienzsteigerung gekennzeichnet war und die zudem von der Voraussetzung eines zunehmenden Ressourcenverbrauchs ausging. Inzwischen denkt man etwas komplexer darüber.[23] Auch sind nach den Vorerfahrungen mit dem Alltagsbetrieb vieler Infrastruktureinrichtungen Erscheinungen wie die „Sozialstaatsmentalität“, „Verantwortungslosigkeit“ und „Freifahrerverhalten“ auffällig geworden. Zusammen mit der Erfahrung von ruinierten öffentlichen Haushalten hat dies zu einer

---

[23] Vgl. zu den Ansätzen einer ökologieorientierten Geschichtsbetrachtung etwa Rolf-Peter Sieferle: Rückblick auf die Natur. Eine Geschichte des Menschen und seiner Umwelt. München 1997; Franz-Josef Brüggemeier: Tschernobyl, 26. April 1986. Die ökologische Herausforderung. München 1998; Joachim Radkau: Natur und Macht. Eine Weltgeschichte der Umwelt. München 2000.

Neubestimmung von Staatsaufgaben und zu einer Welle von Deregulierungen und Privatisierungen geführt, welche die öffentlichen Debatten seit gut zwei Jahrzehnten in fast allen Wohlfahrtsregionen dieser Welt bestimmen.[24]

Hier ergeben sich außergewöhnlich gute internationale Vergleichsmöglichkeiten, zumal die Infrastrukturnetze heutzutage längst über nationale Grenzen hinausgewachsen sind und eine überaus schwierige Vereinheitlichung der regionalen Einzugsgebiete ansteht. Dennoch – und gerade weil viele dieser Einrichtungen inzwischen „museal" geworden sind[25] – lohnt die historische Rückbesinnung auf ihre Entstehung und Ausbreitung. Denn in Infrastrukturen bilden sich gesellschaftliche Gedächtnisstrukturen ab. Und ein Nachvollzug ihrer Geschichte kann auch wieder herausführen aus der entmaterialisierenden Tendenz der jüngeren Kulturgeschichte hin zu Dingen, die jedem Alltag vorgelagert sind und ihn in fundamentaler Weise strukturieren.

---

[24] Dieter Grimm (Hg.): Staatsaufgaben. Baden-Baden 1996; Georg Hermes: Staatliche Infrastrukturverantwortung. Rechtliche Grundstrukturen netzgebundener Transport- und Übertragungssysteme zwischen Daseinsvorsorge und Wettbewerbsregulierung am Beispiel der leitungsgebundenen Energieversorgung in Europa. Tübingen 1998.

[25] Vgl. etwa die Ausstellung „Sonne, Mond und Sterne – Natur und Kultur der Energie" in Essen (1999) sowie Gottfried Korff: Museumsdinge. Deponieren - Exponieren. Hg. v. Martina Eberspächer/Gudrun Marlene König/Bernhard Tschofen. Köln u.a. 2002.

Martin Scharfe

Signatur der Dinge

Anmerkungen zu Körperwelt und objektiver Kultur

1. Alle Kultur ist materiell (Einführung und Hommage)

Dass die alte Volkskunde zuweilen von der ‚materiellen Kultur' sprach, ist weiterhin zu würdigen – und ist wieder *neu* zu würdigen. Dass sie aber solche Rede nur zu tun vermochte, wenn sie sich eine ‚geistige Kultur' hinzudachte (und apart dachte), ist weiterhin zu kritisieren – und aufs Neue zu kritisieren, auch wenn das Ebenenbilden nicht verschwinden will. Wer in durchaus gut gemeinter ‚wissenschaftlicher' Absicht die ‚Dinge' zerklaubt – meinetwegen in Materialität, Gestalt, Funktion oder in Stoff und Symbol –, hat vielleicht schon den entscheidenden Fehler begangen: befördert er doch, ohne es zu wollen, die Vorstellung, als gäbe es das Geistige oder die Kultur *jenseits* des Materiell-Stofflichen. Die Materie aber durchwirkt und bindet alles; schwindet sie dahin, verlieren sich Geist und Kultur. Karl Poppers Welt 3 hat zwar ein Eigenleben jenseits von Welt 2 und Welt 1, doch ist sie verloren ohne Welt 1 – das heißt: ohne Stein, Papier, Software, Gehirn.[1] Es gibt Kultur nicht ohne Materialität; mithin ist alle Kultur materiell.

Martin Heidegger hat diesen Umstand, am Anfang seines Denkstücks über den Ursprung des Kunstwerks, in scheinbar rohen Worten so auszudrücken versucht: „Das Bild hängt an der Wand wie ein Jagdgewehr oder ein Hut. Ein Gemälde [...] wandert von einer Ausstellung in die andere. Die Werke werden verschickt wie die Kohlen aus dem Ruhrgebiet und die Baumstämme aus dem Schwarzwald. Hölderlins Hymnen waren während des Feldzugs im Tornister mitverpackt wie das Putzzeug. Beethovens Quartette liegen in den Lagerräumen des Verlagshauses wie die Kartoffeln im Keller." Heidegger verdichtet diese Beobachtungen zum „Dinghaften" im „Werk" (also im Kunstwerk) noch mit Sätzen, die er in

---

[1] Zu Poppers Welt-3-Theorie vgl. Martin Scharfe: Menschenwerk. Erkundungen über Kultur. Köln u.a. 2002, bes. S. 14-27.

zwei Sequenzen auftürmt: „Das Steinerne ist im Bauwerk. Das Hölzerne ist im Schnitzwerk. Das Farbige ist im Gemälde. Das Lautende ist im Sprachwerk. Das Klingende ist im Tonwerk. Das Dinghafte ist so unverrückbar im Kunstwerk, daß wir sogar eher umgekehrt sagen müssen: Das Bauwerk ist im Stein. Das Schnitzwerk ist im Holz. Das Gemälde ist in der Farbe. Das Sprachwerk ist im Laut. Das Musikwerk ist im Ton."[2] Heidegger, ich sagte es schon, spricht vom Kunstwerk, und ich kann, will und muss seine Analyse nicht referieren. Doch dies wenigstens merke ich an: Die Sätze übers Steinerne, Hölzerne, Farbige, Lautende, Klingende hätten nicht dem hohen Kunstwerk vorbehalten bleiben müssen; sie hätten zu allem Kultur-Werk gesagt sein können: das Steinerne des Kellers, das Hölzerne des Hasenstalls oder des Spatenstiels, das Farbige und Glitzernde der Brautkrone und so weiter. Wichtig ist allein, dass sich – um es so zu formulieren – äußere und innere Kultur entsprechen.

Dies darzutun wäre ein Leichtes, und wir könnten uns vermutlich auch rasch auf altehrwürdige Mythen und Exempel verständigen – auf Beispiele des Alten Testaments etwa: Angst und religiöse Bedürftigkeit der verunsicherten Menschen, die sich von Aaron ein *goldenes Kalb* gießen lassen, um in der Anbetung des Götzen Ruhe zu finden (Exodus 32, 1-35); Angst (Angst vor der Vereinsamung nämlich), Eigenliebe und Vermessenheit der Menschen, die ihren Regungen Ausdruck verschaffen mit dem Bau einer *Stadt* und eines riesigen *Turmes*, der bis an den Himmel reichen soll (Genesis 11, 1-9); das erste *Messer* Adams, mit dem er das Schaf tötet, um sein Fleisch zu essen und sein Fell zur Kleidung zu nehmen, als Ausdruck seines Herrschaftsanspruchs über die Natur *und* zugleich als ‚dunkler' Ausdruck – darauf hat Kant hingewiesen[3] – der ‚vernünftigen Moral', dieses Messer *nicht* gegen Menschen zu richten (Genesis 3, 21). Als *Ausdruck* nämlich ist auch die Stofflichkeit und Materialität des Werkes (als ‚äußere Kultur') stets auf ein Inneres bezogen.

Ich führe ein drittes und letztes Beispiel aus den Sagen des Alten Testaments an, um die Argumentation noch etwas weiterzutreiben. Es gibt in der Genesis bekanntlich zwei Urbekleidungsgeschichten, welche die Überlieferung konkurrierend nebeneinander gestellt hat – diejenige von

---

[2] Martin Heidegger: Der Ursprung des Kunstwerkes (1935/36). Mit einer Einführung von Hans-Georg Gadamer. Stuttgart (1960) 2001, S. 9.

[3] Vgl. Immanuel Kant: Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte (1786). In: Ders.: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1 (= Immanuel Kant: Werkausgabe Band 11. Hg. v. Wilhelm Weischedel). Frankfurt/ Main 1993, S. 85-102, hier: S. 90f.

den *Fellröcken* als erster Mode des Menschen habe ich schon erwähnt. Wenige Verse davor ist die andere zu lesen, welche das Urelternpaar *Feigenblätterschürze* flechten lässt (Genesis 3,7); Ludwig Feuerbach hat, indem er betonte, dass Adam die Blätter vom selben Baum zupft, von dem er die Frucht gebrochen hat, zugleich auch auf ein anderes Flechtwerk aufmerksam gemacht: das Flechtwerk von Erkenntnismöglichkeit, Entstehung des Schamgefühls und materieller Kultur[4]; der ‚inneren Kultur' von Erkenntnislust und Schamgefühl entspricht die ‚äußere Kultur' des stofflichen Schurzes. Uns aber gibt die Geschichte noch einen anderen Wink – nämlich: Der Mensch hat einen Leib (einen „begreiflichen", das heißt: materiellen Leib, hat schon Jakob Böhme betont), der nicht nur als Medium der ‚inneren Kultur' *ein*gerichtet, sondern auch – als Leib eben – auf die allgemeine Körperwelt *aus*gerichtet ist.[5] Die Dinglichkeit des Leibes ist der erste, eigentliche und letzte Grund dafür, dass wir auf die Dinglichkeit der Welt um uns herum – mithin auch auf die Dinghaftigkeit der Kultur – verwiesen sind.

Die Volkskunde – als Kulturwissenschaft – hat das schon immer *ge*wusst, war sich aber der Bedeutung dieses Zusammenhangs wohl nicht stets in dem Maße *be*wusst, das umfassendere theoretische Anstrengungen hätte hervorrufen können. Man hat die nennenswerten Namen und Stationen im Fach rasch aufgezählt – Leopold Schmidt, Lenz Kriss-Rettenbeck, Wolfgang Brückner, Karl-Sigismund Kramer –, und rasch ist man bei Gottfried Korff angelangt, der insbesondere den Begriff der Dingbedeutsamkeit aufgegriffen und die Sache der *Sachen* mit Beob-

---

[4] Vgl. Ludwig Feuerbach: Der Schriftsteller und der Mensch. Eine Reihe humoristisch-philosophischer Aphorismen. 1834. In: Ders.: Gedanken über Tod und Unsterblichkeit. Hg. v. Friedrich Jodl (= Ludwig Feuerbach: Sämmtliche Werke. Neu hg. v. Wilhelm Bolin und Friedrich Jodl. Band 1). Stuttgart 1903, S. 276.

[5] Jakob Böhme: Aurora oder Morgenröte im Aufgang [geschrieben 1612]. Hg. v. Gerhard Wehr. Frankfurt/Main 1992, S. 336; sowohl die Frucht, die Adam isst, als auch sein Leib ist „begreiflich". Daraus ergibt sich der materielle Zusammenhang der ganzen Welt: die „äußerliche Begreiflichkeit in der ganzen Natur, dieser Welt und aller Dinge" (ebd.). – Noch bei Christoph Martin Wieland finden sich deutliche Spuren dieser Sicht in Verse gefaßt: „Des Schöpfers weise Hand hat jede Geistigkeit/In einen Leib gehüllt." Wieland betont, dass jedem Geist „Ein Körper nötig sei, in dem er die Gestalten/Der äußern Dinge sieht [...]." Reinhard Breymayer, der diese Zeilen zitiert, hat nachweisen können, dass Wieland (geboren 1733) als junger Tübinger Student mit Friedrich Christoph Oetinger (geboren 1702), dem Theologen der ‚Leiblichkeit' und Vermittler der Ideen Böhmes, zusammengetroffen ist. Reinhard Breymayer: „Die Güldene Zeit" – Oetinger, Dekan in Herrenberg, als Magus des Südens. In: Guntram Spindler (Hg.): Glauben und Erkennen. Die Heilige Philosophie von Friedrich Christoph Oetinger. Studien zum 300. Geburtstag. Metzingen 2002, S. 9-32, hier S. 25.

achtungen und Gedanken in einer Weise vorangetrieben hat, dass es einem schwerfallen möchte, Neues zum Thema beizutragen. Mein kleiner Beitrag erschöpft sich darin, die Schaukel der Subjekt-Objekt-Beziehungen ein weiteres Mal „anzuschucken“ – erste Betrachtung: Merkhand[6] der Mensch-Ding-Relationen! – und sie dann an einer bestimmten Stelle abrupt, doch nicht ganz willkürlich anzuhalten für eine zweite Betrachtung, die ich ebenfalls mit einer Leibmetapher bezeichnen will als: Mund der Dinge.

2. Die Merkhand der Mensch-Ding-Relationen

Uexkülls Beispiele: die ‚Seele' des Gegenstandes

Ich schicke aber der fünfgliedrigen, also handartigen Aufzählung von Aspekten des Mensch-Ding-Verhältnisses einige Uexküllsche Beispiele voraus, um die Zielrichtung meiner Überlegungen schon vorzubereiten. Jakob von Uexküll, der große Biologe und Umwelttheoretiker, hat, das ist bekannt, auf die Brückenbedeutung der Gegenstände aufmerksam gemacht: der Füllfederhalter als Brücke (zwischen meinem Leib samt seinen Gefühlen und Gedanken) zum Papier, der Spazierstock als Brücke zwischen mir und dem Erdboden.[7] Natürlich kann man den Spazierstock auch zu anderen ‚Brücken‘ benutzen, als Notwaffe etwa gegen einen Angreifer oder, wenn man ihn umdreht und beim Fußende packt, als nützliches oder boshaftes Angelwerkzeug, also: um etwa einen entfernten Apfelzweig heranzuziehen oder (je nachdem) einen Menschen am Knöchel zu fangen und stolpern zu lassen. Was aber Uexkülls Darlegungen zu weit mehr macht als zu einer Reprise der Kappschen Organprojektionstheorie – Werkzeuge und andere Objektivationen der Technik als Projektionen oder Verlängerungen des menschlichen Körpers und seiner Gliedmaßen[8] –, ist seine Beobachtung des kontrapunktischen Verhältnisses, also einer Stringenz zwischen dem Menschen und seiner

---

[6] Ich beziehe mich mit diesem Bild auf die altehrwürdigen Merkzeichen Hand und Finger. Vgl. dazu Wolfgang Brückner: Hand und Heil im „Schatzbehalter“ und auf volkstümlicher Graphik. In: Anzeiger des Germanischen Nationalmuseums, Nürnberg 1965, S. 60-109.

[7] Vgl. Jakob von Uexküll: Der unsterbliche Geist in der Natur. Gespräche. Hamburg 1947, S. 31 und S. 33 (Gespräch über: Die Gegenstände).

[8] Vgl. Ernst Kapp: Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Cultur aus neuen Gesichtspunkten. Braunschweig 1877.



Abb. 1: Ein Beispiel für die alte Merkhand. *Aus: Caspar Erhard: Christliches Hausbuch, Oder: Das große Leben Christi, [...]. Augsburg 1817 [1. Aufl. 1724]. Mit neuer Paginierung angebunden: Nützlicher Zusatz [...], hier der Kupferstich nach S. 210.*

Umwelt: die Hand umfasst den Hammerstiel, der am anderen Ende den Hammerkopf trägt; der Hammer trifft auf den Nagelkopf; der Nagel ist an seinem andern Ende spitz geformt, damit er leicht in Holz oder Wand eindringe – und so weiter, stets antwortet der Kontrapunkt dem Punkt. Oder ein anderes, schon komplexeres Beispiel Uexkülls: die Tasse. Ihr Bauch fasst den Kaffee; unsere Hand greift den Henkel und führt die Tasse zum Mund; der speziell geformte Rand fügt sich an die Lippen;[9] der Fuß oder Standring (wie die Töpfer sagen) lässt sie sicher auf dem Tisch aufruhen.[10] Man kann leicht einsehen, dass solche kulturelle Kontrapunktik zu gewissen Forderungen führt, die dem Gegenstand, etwa der Tasse, (nun im Wortsinne:) eingebrannt sind; und es muss uns nun nicht mehr als gänzlich absurd erscheinen, dass Uexküll von einer „Seele" der Gegenstände spricht.[11] Um diese *Betonung* des Objekts geht es mir heute, auch wenn ich sie nun, um Missverständnisse abzufedern, ich wolle von aller Funktions- und Bedeutungszumessung durch den Menschen abstrahieren, aus methodischen Gründen vorübergehend abschwäche mit der Figur des ersten Merkfingers.

2.1 Der Mensch ‚macht' die Dinge

Auch Uexkülls Beispiele zeigen: Natürlich ist es der Mensch, der die Dinge macht und mit Bedeutung begabt; ohne ihn sind sie nicht; ohne ihn bedeuten sie nichts. Wir haben das seit dem berühmten Tisch- und Stuhl-Beispiel von Ernst Schlee[12] tausendfach diskutiert, nein, richtiger: die Diskussion inzwischen längst stillgestellt und in einen dogmatischen funktionalistischen Aberglauben eingefroren. Hätten wir aber zur Kenntnis genommen, dass die Rede von der kulturellen Konstruktion schon von Nietzsche formuliert worden war (*spätestens* von ihm!), wäre uns jene so abträgliche moderne Anhimmelung der kulturellen ‚Konstruktion' erspart geblieben, weil für ihn – Nietzsche! – der *Leib* stets der

---

[9] Vgl. von Uexküll, Der unsterbliche Geist (wie Anm. 7), S. 31.

[10] Diese Ergänzung des Uexküllschen Beispiels verdanke ich meiner Tochter, Keramikmeisterin Carolina Scharfe, Böttingen.

[11] Von Uexküll, Der unsterbliche Geist (wie Anm. 7), S. 26.

[12] Vgl. zum Beispiel Ernst Schlee: Das volkskundliche Museum als Herausforderung. In: Zeitschrift für Volkskunde 66/1970, S. 60-76; Ders.: Das Wohnen in volkskundlicher und kulturhistorischer Sicht. In: Gerd Spies (Hg.): Wohnen – Realität und museale Präsentation. 1. Arbeitstagung der Arbeitsgruppe Kulturgeschichtliche Museen in der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde am 18. und 19. November 1971 im Historischen Museum am Hohen Ufer, Hannover. Braunschweig o. J. [1972], S. 9-16 (vgl. auch die Diskussionsprotokolle).

‚Leitfaden' des Denkens und Kulturschaffens war. 1884 etwa finden wir die Notiz: „Alle unsere mechanischen Gesetze sind *aus uns*, nicht aus den Dingen! Wir construiren *nach* ihnen die ‚Dinge'. Die Synthese ‚Ding' stammt von *uns*: alle Eigenschaften des Dinges von *uns*."[13] Wir behalten also mit dem ersten Finger im Gedächtnis: *Wir* konstruieren die Dinge, und möglicherweise begreifen wir nur, was wir selbst uns „erst gebaut und gezimmert haben"[14].

2.2 Aber die Dinge werden selbständig

Der zweite Merkfinger indessen erinnert uns daran, dass die Dinge, obwohl von uns erfunden und gemacht, sich uns entziehen, sich uns entfremden, ihr eigenes Leben entfalten. Das ist vielleicht schon genugsam dargetan, es genüge hier das Stichwort Welt 3 und der Bezug auf die Namen Georg Simmel und Karl Popper.[15] Nur ein Nebengedanke sei angefügt, der die Idee verdeutlichen mag und überdies große methodologische Sprengkraft besitzt (und in der Volkskunde einst – als Frage nach dem Ursprung – *verkehrt* im Zentrum stand): der Gedanke des Auseinanderklaffens von Genesis und Geltung. Das Werk entfernt sich von seinem Urheber, es hat bald nichts mehr mit seinem Ursprung zu tun; die Kenntnis von Ursprung und Ursachen eines Dinges gibt uns, hat Nietzsche notiert, überhaupt „keine Kenntniß des Dinges"[16] selbst; Wissen um Ursprung und Ursachen erklären uns nicht das Wesen. Schon Kleists „Brief eines Malers an seinen Sohn" hatte den Gedanken farbig gemacht: eine Madonna zu malen fordere keine sonderliche Heiligung, etwa durch Genuß des Abendmahls; es sei „mit einer gemeinen, aber übrigens rechtschaffenen Lust an dem Spiel", die „Einbildungen auf die Leinewand zu bringen, völlig abgemacht". „Der Mensch, um dir ein Beispiel zu geben, das in die Augen springt", schreibt der Maler, um mit solchem Exempel die Lösung des kulturellen Produkts vom Produktionsprozess zu veranschaulichen – der Mensch: „gewiß, er ist ein erhabenes Geschöpf; und gleichwohl, in dem Augenblick, da man ihn macht, ist es nicht nötig, daß man dies, mit vieler Heiligkeit, bedenke."[17]

---

[13] Friedrich Nietzsche: Nachgelassene Fragmente 1884-1885 (= Kritische Studienausgabe. Hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Band 11). München u.a. 1988, S. 125 (Notiz vom Frühjahr 1884).

[14] Ebd., S. 167 (Sommer-Herbst 1884).

[15] Vgl. dazu Scharfe, Menschenwerk (wie Anm. 1).

[16] Nietzsche, Nachgelassene Fragmente (wie Anm. 13), S. 237 (Sommer-Herbst 1884); [die Hervorhebung habe ich weggelassen].

2.3 Die Dinge müssen freigelassen werden

Die vom Menschen geschaffenen Dinge also werden eben diesem schaffenden (oder geschaffen habenden) Menschen fremd. Das ist kein Grund zu Traurigkeit – viel eher: ein Grund, fröhlich zu sein aus Befreiung; wenigstens aber ist Einsicht gefordert in die Notwendigkeit des Prozesses. Denn wenn das kulturelle Produkt nicht freigegeben wird vom Produzenten, kann es von anderen nicht angeeignet werden – sie dürfen keineswegs gezwungen sein, den alten, den ursprünglichen Sinn zu perpetuieren: Loslassen und Absondern ist also geboten; ohne diese Freistellung des Objekts gibt es keine Tradition; ohne dieses Wagnis der Diskontinuität gelingt, paradox gesagt, keine Kontinuität.

2.4 Freigelassen zeigen sie ‚Tücke des Objekts'

Die Freistellung des vom Menschen geschaffenen Objekts (seine ‚Entfremdung' also) ist, wiewohl unumgänglich und notwendig, ein prekärer, ein wilder, ein gefährlicher Akt – der Mensch, der die Dinge geschaffen hat, weiß nicht, was sie fürderhin bedeuten, und wohin sie sich entwickeln und bewegen. Sie werden ihm nicht nur fremd; sie können ihm vielmehr feindlich entgegentreten – wir empfinden sie dann als feindselig, als tückisch, als bösartig. Friedrich Theodor Vischer hat die Formel von der „Tücke des Objekts"[18] geprägt: für rätselhafte Erscheinungen und Erfahrungen, die schon Georg Christoph Lichtenberg, Karl Philipp Moritz und Johann Karl Wezel zu Papier gebracht hatten wie auch, in anderer Gestalt, die Zeichner Grandville, Rodolphe Töpffer und, nun schon als Zeitgenosse Vischers, Wilhelm Busch – Töpffer und Grandville waren geradezu vernarrt in die Idee der Metamorphose, der unaufhörlichen Verwandlung eines Objekts (und eben vielfach eines Artefakts!) in ein anderes, der sie in langen Bildsequenzen Ausdruck verliehen.[19]

---

[17] Heinrich von Kleist: Brief eines Malers an seinen Sohn. In: Ders.: Über das Marionettentheater. Aufsätze und Anekdoten. Hg. v. Helmut Sembdner. 10. Aufl. Frankfurt/Main 1997, S. 28f.

[18] Vgl. dazu vor allem seinen Roman: Auch Einer. Eine Reisebekanntschaft (1879), der in den folgenden Jahrzehnten in unzähligen Auflagen erschienen ist.

[19] Vgl. zum Beispiel Gerhard Frey u.a.: J. J. Grandville. Karikatur und Zeichnung. Ein Visionär der französischen Romantik. Ostfildern-Ruit 2000.



***Abb. 2: Das vom Menschen gemachte Ding macht sich selbständig** und bedroht den Menschen. Holzschnitt nach Ludwig Richter aus dem Goethe-Album von 1856 (zum Goethe-Gedicht: Die wandelnde Glocke). Aus: Das Ludwig Richter Album. Sämtliche Holzschnitte. 2. Aufl. München 1971, S. 69.*

2.5 Dennoch macht der Mensch die Dinge – bis auf einen Rest

Die Merkhand schließt sich, der Daumen berührt den Kleinen Finger, Nummer 5 scheint identisch mit Nummer 1 zu sein, wenn wir Freud folgen, der uns Aufklärung versprochen hat über die Objekte, die uns nur als fremd und tückisch *erscheinen*: *wir selbst* sind es, die ihnen in komplizierten unbewussten Seelenprozessen Bedeutungen verleihen, die wir nicht mehr verstehen – und doch wieder verstehen lernen können; in der ‚Psychopathologie des Alltagslebens' findet sich das ausdrückliche An-

gebot, die „Tücke des Objekts“ mit methodischer Hilfe der Psychoanalyse aufzulösen.[20]

Wir könnten also die Lehre des fünften Merkfingers wörtlich formulieren wie die des ersten: Es ist der Mensch, der die Dinge macht und mit Bedeutung begabt; ohne ihn sind sie nicht; ohne ihn bedeuten sie nichts – wie gesagt: Wir *könnten* so formulieren, wenn da nicht ein widerborstiger Rest wäre, um den es mir nun im dritten Teil des Referats geht: der widerspenstige Rest als Agglomerat aus Leib, Zufall und „Körperwelt“[21]. Ich nenne diesen Teil ‚Mund der Dinge‘ und beziehe mich damit auf die sogenannte Signaturenlehre, wie sie insbesondere Jakob Böhme entwickelt hat.

3. Der Mund der Dinge

3.1 Die Signaturenlehre und Jakob Böhme

‚Signatur‘: der Ausdruck weist in der deutschen Sprachgeschichte unterschiedlichste Bedeutungen auf; ich greife zwei heraus: Johann Georg Krünitz in seiner ‚ökonomisch-technischen Enzyklopädie‘, das ist natürlich kein Zufall, erwähnt den Gebrauch des Ausdrucks Signatur in der Schriftgießer-, Schriftsetzer- und Buchdruckersprache: in letzterer wird eine Ziffern- und Buchstabenkombination am unteren Rand des bedruckten Blattes als Signatur bezeichnet; dieses Zeichen legt den Ort der Seite im Buch unmissverständlich fest[22] – zum Beispiel die Buchstaben- und Ziffernfolge Bbbb 2 auf Seite 563 in einer späten Reutlinger Ausgabe des ‚Wahren Christenthums‘ von Johann Arndt, 1847 (des wohl verbreitesten protestantischen Andachtsbuches aller Zeiten). Auf dieser Seite, aber mit der unmissverständlichen Bezeichnung und Signatur

---

[20] Sigmund Freud: Zur Psychopathologie des Alltagslebens. Über Vergessen, Versprechen, Vergreifen, Aberglauben und Irrtum (1904). Frankfurt/Main 2000, S. 201 (Anm. 1).

[21] Auch diesen Ausdruck übernehme ich von Friedrich Theodor Vischer (wie Anm. 18). Er taucht (als „Cörperwelt“) freilich auch schon in der theologischen Anthropologie Johann Ludwig Frickers (1729-1766) auf. Vgl. Martin Scharfe: Kruzifix mit Blitzableiter. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde LIII/102/1999, S. 289-336; hier, S. 330. Einige ältere Belege (Adelung, Lichtenberg) führt das Grimmsche Wörterbuch an, das auch Goethe und Schiller zitiert. Vgl. Jacob und Wilhelm Grimm: Deutsches Wörterbuch. Band 5. Leipzig 1962, Sp. 1840.

[22] Vgl. (Johann Georg Krünitz:) Ökonomisch-technologische Encyklopädie. Theil 154. Hg. v. Johann Wilhelm David Korth. Berlin 1831, S. 112f.

3. Cap. von der Scheidung der Wasser. 563

verweslichen Leib abgelegt, wieder hervor gehen aus der Erde gleichwie wir, mit neuen Leibern, mit schönen Kleidern der Verklärung, 1 Cor. 15, 42. seq. welche schöner leuchten werden, denn unsere Farben, die wir jetzo mitgebracht haben. Unterdessen, weil ihr in diesem elenden Leben wallet, **sorget nicht für euern Leib**, Matth. 6, 25. Sehet, wie schön hat uns unser Schöpfer aufs neue gekleidet, mit so schönen Farben, und hat uns nun so viel tausend Jahr daher, seit der ersten Schöpfung, alle Jahre einen neuen Leib und ein neues Kleid gegeben, zum Zeugniß seiner Gütigkeit. Sehet, wir geben euch alle unsere Kräfte, denn unsere Kraft dienet uns nicht selbst, sondern euch. Wir blühen uns nicht selbst, sondern euch; ja GOttes Gütigkeit blühet auch in uns, und ihr möget wohl sagen, daß GOttes Güte in uns blühet, und euch mit ihrem Geruch durch uns erquicket.

14. Wer siehet nun nicht allhier unter den Erdgewächsen allein viel tausend Zeugen **der Liebe, Güte und Allmacht GOttes**? Da hat GOtt zugerüstet eine große **Apotheke** und ein großes **Kräuterbuch**, ganz wunderbar und vollkommen geschrieben; das ist ein lebendiges Buch, nicht wie man die Kräuter in Büchern beschreibet, und als einen todten Schatten abmalet, sondern in GOttes Buch sind es lebendige Buchstaben, welche allen Menschen, Großen und Kleinen, Gelehrten und Ungelehrten vor Augen gestellet werden; allein, daß sie nicht von Jedermann recht gelesen werden können, macht, daß sie die schöne herrliche Signatur der Kräuter nicht kennen. Dieselbe muß man zuvor wissen, so kann man diese herrlichen, schönen, lebendigen Buchstaben lesen und zusammen setzen.

15. Bedenke allhier die **Weisheit und Gütigkeit GOttes**: Du wirst an jedem Kraut und Blümlein sonderliche Zeichen finden, welches ist die lebendige Handschrift und Ueberschrift GOttes, damit ein jedes Kraut gezeichnet ist nach seiner verborgenen Kraft, so künstlich, so wunderbar, so zierlich, daß sie kein Künstler wird so eigentlich nachmalen können. Ja, mit der äußerlichen Form zeigen sie oft an ihre verborgene Kraft. Denn eines hat die Gestalt eines Haupts, ein anders die Gestalt und Signatur der Augen, das dritte der Zähne, das vierte der Zunge, das fünfte der Hände und Füße, das sechste des Herzens, der Leber, der Blasen, der Nieren, der Wunden und dergleichen. Und das liegt da vor deinen Augen allenthalben. Sobald du auf einen grünen Rasen trittst, so hast du unter deinen Füßen eine Speise und Arznei. Denn in dem allergeringsten Gras und Saamen, welches du gar gering und unnütz achtest, ist größere Weisheit GOttes, Kraft und Wirkung, als du ergründen kannst. Denn GOtt hat nichts Unnützes geschaffen. Darum siehe zu, daß du GOtt in seinen Werken nicht verachtest. Ich sage dir, es ist der tausendste Theil der Kräuter-Kraft noch nicht ergründet.

16. Wo du nicht allein die äußerliche Form und Signatur erkennest, sondern die innerliche verborgene Form, und dieselbe offenbar machest durch die Kunst der Scheidung, daß du herausziehest die Kraft, in welcher die rechte Arznei liegt, die gute, lautere Essenz und helles Licht aus ihrem Schalenhäuschen und Kästlein, darein sie GOtt der HErr geleget hat; so wirst du erst die Güte deines Schöpfers schmecken, in seinen Werken, und ihn von Herzen preisen, daß er dem blöden, elenden Menschen in seinen Gebrechen und schmerzlichen Krankheiten solche Linderung, Hülfe und Süßigkeit erschaffen hat.

17. Siehe, wie hat der gütige Schöpfer allen Vögeln unter dem Himmel, allen Thieren, die einen lebendigen Odem haben, so

Bbbb 2 wun-

Abb. 3: Die Setzer-Signatur und die Signatur der Pflanzen *als „lebendige Handschrift und Ueberschrift GOttes“ in Johann Arndt: Sechs Bücher vom Wahren Christenthum [...]. Reutlingen 1847, S. 563 (§ 15 und 16 im 3. Kapitel des 4. Buches).*

Bbbb 2 ist noch die Rede von einer anderen Signatur, die, als „lebendige Buchstaben“, den Schöpfungswerken eingeschrieben sei. „Da hat“ nämlich, lesen wir,

> „GOtt zugerüstet eine große Apotheke und ein großes Kräuterbuch, ganz wunderbar und vollkommen geschrieben; das ist ein lebendiges Buch, nicht wie man die Kräuter in Büchern beschreibet, und als einen todten Schatten abmalet, sondern in GOttes Buch sind es lebendige Buchstaben, welche allen Menschen, Großen und Kleinen, Gelehrten und Ungelehrten vor Augen gestellet werden; allein, daß sie nicht von Jedermann recht gelesen werden können, macht, daß sie die schöne herrliche Signatur der Kräuter nicht kennen. Dieselbe muß man zuvor wissen, so kann man diese herrlichen, schönen, lebendigen Buchstaben lesen und zusammen setzen [...]. Du wirst an jedem Kraut und Blümlein sonderliche Zeichen finden, welches ist die lebendige Handschrift und Ueberschrift GOttes, damit ein jedes Kraut gezeichnet ist nach seiner verborgenen Kraft, so künstlich, so wunderbar, so zierlich, daß sie kein Künstler wird so eigentlich nachmalen können. Ja, mit der äußerlichen Form zeigen sie oft an ihre verborgene Kraft. Denn eines hat die Gestalt eines Haupts, ein anders die Gestalt und Signatur der Augen, das dritte der Zähne, das vierte der Zunge, das fünfte der Hände und Füße, das sechste des Herzens, der Leber, der Blasen, der Nieren, der Wunden und dergleichen. Und das liegt da vor deinen Augen allenthalben. Sobald du auf einen grünen Rasen trittst, so hast du unter deinen Füßen eine Speise und Arznei. Denn in dem allergeringsten Gras und Saamen, welches du gar gering und unnütz achtest, ist größere Weisheit GOttes, Kraft und Wirkung, als du ergründen kannst. Denn GOtt hat nichts Unnützes geschaffen. Darum siehe zu, daß du GOtt in seinen Werken nicht verachtest. Ich sage dir, es ist der tausendste Theil der Kräuter-Kraft noch nicht ergründet.“[23]

Dieser Text, kurz vor der Mitte des 19. Jahrhunderts gedruckt (doch nicht zum letzten Mal!), war erstmals um 1610 veröffentlicht worden – schon an diesen simplen Daten, die mehr als drei Jahrhunderte auseinanderliegen, lässt sich die Macht der Tradition erahnen, die in jenen Signa-

---

[23] Johann Arndt: Sechs Bücher vom Wahren Christenthum [...]. Nach den ältesten Ausgaben ganz unverändert herausgegeben. Reutlingen 1847, S. 563 (4. Buch, 3. Kapitel).

turen dachte, und zwar keineswegs nur im Bezirk der Theologie, sondern mehr noch fast in den Bezirken der Medizin, Pharmazie, Naturwissenschaft. Doch die Theorie des signatur- oder zeichenhaften Ausdrucks des Wesens der Dinge ist älter; seit den dreißiger Jahren weiß man, dass sie in wesentlichen Punkten auf den so genialen und vielseitigen wie irritierenden großen Anreger Theophrast von Hohenheim, genannt Paracelsus, zurückgeht[24], der, 1493 oder 1494 in Einsiedeln geboren, 1541 in Salzburg starb.[25] Paracelsus selbst aber, das hat einer der besten Kenner der Materie, Will-Erich Peuckert, glaubhaft machen können, fand den Gedanken in der (wenn man so sagen will) Volksphilosophie vorgebildet und im spätmittelalterlichen Schrifttum.[26]

Einer der zentralen Sätze des Paracelsus findet sich in seinem ‚Liber Vexationum', in dem er von der Alchemie der gemeinen Metalle handelt, er lautet: „Alle ding seind in allen dingen verborgen / eins auß jnen allen ist das verborgen / leiblich / gefeß / eusserlich / sichtlich vnd beweglich [...]."[27] „Tatsächlich", fasst Lucien Braun in seiner kenntnisreichen Paracelsus-Studie zusammen, „ist alles be-‚zeichnet': das Heilmittel wie das Gift, die Krankheit wie die Gesundheit, der Mensch wie die Pflanze.

---

[24] Günther Bonheim verweist auf Wolfgang Kayser: Böhmes Natursprachenlehre und ihre Grundlagen. In: Euphorion 31/1930, S. 521-562 hier, S. 544. Günther Bonheim: Zeichendeutung und Natursprache. Ein Versuch über Jakob Böhme. Würzburg 1992, S. 354 (Anm. 31 zu Teil 3).

[25] Als erste Literaturhinweise sollen genügen: Udo Benzenhöfer: Paracelsus: Leben – Werk – Aspekte der Wirkung. In: Ders. (Hg.): Paracelsus. Darmstadt 1993, S. 7-23; Ders.: Paracelsus. Reinbek 1997; Lucien Braun: Paracelsus. Alchimist – Chemiker – Erneuerer der Heilkunde. Eine Bildbiographie. Zürich 1988; Heinz Dopsch/Kurt Goldammer/Peter F. Kramml (Hg.): Paracelsus (1493-1541). „Keines andern Knecht." Salzburg 1993; Carl Gustav Jung: Paracelsica. Zwei Vorlesungen über den Arzt und Philosophen Theophrastus. Zürich, Leipzig 1942.

[26] Vgl. zum Beispiel Will-Erich Peuckert: Pansophie. Ein Versuch zur Geschichte der weißen und schwarzen Magie. 2. überarb. und erw. Aufl. Berlin 1956, S. 354; eine kurze Darstellung des Traditionsgeflechts der Signaturenlehre auch in der Einleitung zu: Jakob Böhme: Sämtliche Schriften. Faksimile-Neudruck der Ausgabe von 1730 in elf Bänden. Hg. v. Will-Erich Peuckert. Band 6. Stuttgart 1957, S. [5] – [22].

[27] (Theophrastus von Hohenheim:) Liber Vexationum. // D. Phil. Theophrasti Paracelsi. // Kunst vnd Natur der Alchimia vnd was darauff zu halten sey / [...]. Publiciert durch D. Adam von Bodenstein. // O. O., o. J. [Basel 1567], unpag. 48 S. – Ich zitiere nach dem Exemplar in der Eisenbibliothek im Klostergut Paradies bei Schaffhausen, die meinem Studium der Signaturenlehre sehr förderlich war. – Fast ein Jahrhundert später lautet der Satz in einer Neuausgabe und Paraphrasierung des Büchleins so: „Alle Ding sind in allen Dingen verborgen: eins auß ihnen allen ist jhr Verberger vnd leibliches Gefäß / äusserlich / sichtlich / vnd beweglich." Johann Rudolph Glauber: OPERIS MINERALIS // Dritter Theil: // [...]. Amsterdam 1652, S. 29. Exemplar in der Eisenbibliothek Schaffhausen.

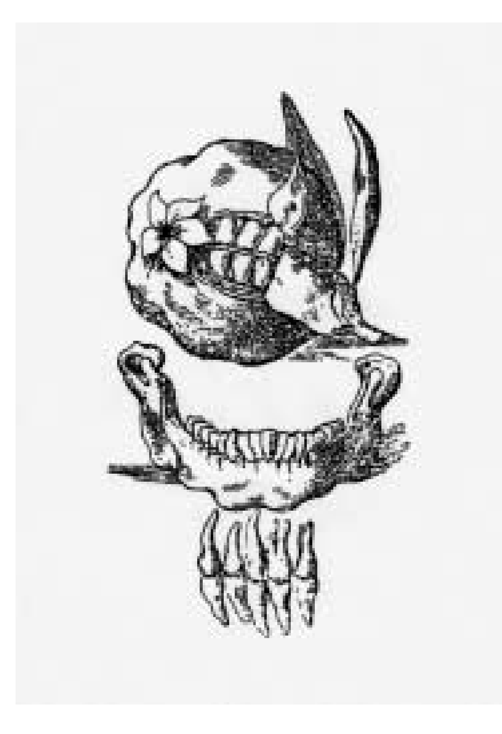


***Abb. 4: Der Granatapfel ist ‚bezeichnet'** – er hat die Signatur der Zähne. Abb. (Ausschnitt) aus: Lucien Braun: Paracelsus. Alchimist – Chemiker – Erneuerer der Heilkunde. Eine Bildbiographie. Zürich 1988, S. 66.*

Für den Interpreten der Natur ist folglich das, was ‚drinnen' ist, auch ‚draußen', denn ‚wie es außen ist, ist es innen auch' [...]. Das *signatum* zeigt nicht den Namen, die Art oder dergleichen äußerliche Kennzeichen eines Wesens an, sondern die Eigenschaft, die in ihm ist [...]. Die Natur hat die Zeichen wie ein Gitter über ihr Werk gebreitet. ‚Nichts ist, was die Natur nicht gezeichnet habe, und durch das Zeichen kann man erkennen, was im Gezeichneten verborgen ist.' [...]."[28]

Wie sich die Idee von der Signatur der Dinge durchs ganze 16. Jahrhundert bis ins frühe 17. hält und entwickelt, muß uns nicht kümmern, Peuckert hat das Wissenswerte zusammengefaßt und aufgeschrieben[29]. Hervorzuheben ist aber, dass mit Jakob Böhme ein neuer Leuchtturm heranwächst, der die anderen Traditionslichterketten überstrahlt[30] und selbst noch Goethe und die Romantiker erhellt. Böhme, der nicht akademisch Gebildete, der Autodidakt, der gelernte Schuhmacher, geboren 1575 und gestorben 1624, der selten seine schlesische Heimat verließ, der erleuchtet, sprachgewaltig

[28] Braun, Paracelsus (wie Anm. 25), S. 66.
[29] Vgl. Anm. 26 und Ders.: Gabalia. Ein Versuch zur Geschichte der magia naturalis im 16. bis 18. Jahrhundert (= Pansophie. 2. Teil). Berlin 1967, bes. S. 78-92, 288-295.
[30] Ich erinnere nochmals daran, dass die ersten vier Bücher von Arndts ‚Wahrem Christenthum', in denen der Begriff Signatur verwendet ist, schon 1609/10 erschienen waren; Böhme aber schrieb sein Signaturenwerk erst 1622.

DE SIGNATURA RERUM
oder
Von der
Geburt und Bezeichnung
aller Wesen:
Wie alle Wesen aus einem Einigen
Mysterio urständen, und wie sich dasselbe
Mysterium von Ewigkeit in Ewigkeit immer in sich
selber erbäre, und wie das Gute ins Böse, und das Böse
ins Gute verwandelt werde;
Item,
Wie die äussere Cur des Leibes, aus
der Kranckheit, durch seine Gleichheit wie-
der in das erste Wesen müsse geführet werden; was
jedes Dinges Anfang, auch Zerbrechung und
Heilung sey.
Darbey Gleichniß-weise der Stein der
Weisen, zur zeitlichen Cur, mit dem heilig-
sten Eckstein der Weisheit, Christo, zur ewigen
Cur der neuen Wiedergeburt, eingeführet
wird:
Eine sehr tiefe Porte der ewi-
gen und auch anfänglichen äusserlichen
Natur und ihrer Gestaltnissen.
Geschrieben
durch
Jacob Böhmen.
Im Jahr 1622. im Febr.

Gedruckt im Jahr des aufgebornen grossen Heils
1730.

***Abb. 5: Titelblatt des Buches von Jakob Böhme**: DE SIGNATURA RERUM / oder / Von der / Geburt und Bezeichnung aller Wesen: [...]. Ausgabe 1730.*

und wild Empfindende, Denkende und Schreibende, ließ 1622 das Werk erscheinen, von dem ich den Titel meines Beitrags genommen habe: DE SIGNATURA RERUM – Von der Signatur der Dinge.

Ich kann nur kurze Einblicke wagen – zumal ich nicht behaupten will, Böhmes Welt habe sich mir voll erschlossen. Doch einige wenige Winke zu geben darf ich mir erlauben. Erstens, so müssen wir Böhme – im Horizont unseres eigenen Erkenntnisinteresses – verstehen, bedarf der Geist der Körperwelt: „Der Geist“, schreibt Böhme, „signiret sich mit dem Cörper; was der Geist in sich ist im unbegreiflichem [sic] Wircken, das ist der Cörper im begreiflichen und sichtlichen.“[31] Schon Adam, ich wiederhole es, hat deshalb einen „begreiflichen“, einen materiellen Leib.[32] Zweitens muss man, weil Gott „alle Ding in sein Wort gefasset und *in eine Form ausgesprochen*“ hat, „das Sprechende“ von dem in dieser ‚Form‘ „Ausgesprochenen“ unterscheiden; „das Sprechende ist der Meister“, das Wesentliche also, „und das Ausgesprochene ist der [sic]

---

[31] Jakob Böhme: DE SIGNATURA RERUM / oder / Von der / Geburt und Bezeichnung aller Wesen: / [...]. 1730. In: Ders.: Sämtliche Schriften. Band 6 (wie Anm. 26), Teil XIV, S. 177f. – Aus der Fülle der biographischen und einführenden Literatur über Böhme erwähne ich fürs Erste nur zwei Titel: Gerhard Wehr: Jakob Böhme mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten (1971). 7. Aufl. Reinbek 1998; Gernot Böhme: Jacob Böhme (1575-1624). In: Ders. (Hg.): Klassiker der Naturphilosophie. Von den Vorsokratikern bis zur Kopenhagener Schule. München 1989, S. 158-170; vgl. auch Will-Erich Peuckerts Studien zu Böhme (wie Anm. 26). – Die Idee der „Begreiflichkeit“ und der „Leiblichkeit“ wäre nun freilich weiterzuverfolgen. Es wäre insbesondere Friedrich Christoph Oetinger zu nennen, wohl einer der letzten Universalgelehrten, in dessen Opus der Satz eine zentrale Rolle spielt: „Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes.“ Doch ist der Satz – Leiblichkeit als Ziel der Werke Gottes – nicht nur einer christozentrischen Theologie zu danken, in deren Sicht sich Gott durch Fleischwerdung (und eben in Christus nur durch Fleisch- und Leibwerdung!) offenbart; er müsste nicht aufs Gotteswerk beschränkt bleiben; denn er könnte auch auf alle Werke des Menschen – und ‚Menschenwerk‘ ist nur ein anderes Wort und eine andere Perspektive für Kultur – gemünzt sein: Leiblichkeit (das heißt: Materialität) ist auch Ende und Ziel der Werke des Menschen. Zu Oetingers Satz vgl. insbesondere Martin Weyer-Menkhoff: Leiblichkeit ist das Ende. In: Spindler (Hg.) Glauben und Erkennen (wie Anm. 5), S. 181-202; Ernst Benz: Die Naturtheologie Friedrich Christoph Oetingers. In: Antoine Faivre/Rolf Christian Zimmermann (Hg.): Epochen der Naturmystik. Hermetische Tradition im wissenschaftlichen Fortschritt. Berlin 1979, S. 256-277; hier, S. 268-273 (mit Nachweis der Fundstellen). Griffero hat diese Spur weiterverfolgt bis zu Friedrich Wilhelm Joseph Schelling; vgl. Tonino Griffero: Oetinger e Schelling. Teosofia e realismo biblico alle origine dell‘ idealismo tedesco. Segrate 2000. Ich danke Tonino Griffero auch herzlich für die Überlassung seines aspekte- und beziehungsreichen Manuskripts: Figuren. Symbolik und Emblematik in Oetingers „signatura rerum“. Tonino Griffero, Asti, ist Professor für Ästhetik (Poetik und Rhetorik) an der Universität Tor Vergate in Rom.

[32] Vgl. Anm. 5.

Werckzeug.“[33] Drittens also sind alle Dinge „im Äußeren bezeichnet“, sie tragen ihre Signatur an der Stirn „wie die Eigenschaft eines ieden Dinges im Inneren ist, also bezeichnet sichs im Aeusseren, beydes in den lebhaften und wachsenden Dingen: das werdet ihr an einem Kraute sehen, sowol an Bäumen und Thieren, auch an Menschen.“[34]

Zusammengefasst lautet Böhmes Erkenntnis dann (in den Paragraphen 15 bis 17 seines ersten Kapitels):

> „Und ist kein Ding in der Natur, das geschaffen oder geboren ist, es offenbaret seine innerliche Gestalt auch äusserlich, denn das innerliche arbeitet stets zur Offenbarung [...]. Darum ist in der Signatur der gröste Verstand, darinnen sich der Mensch [...] nicht allein lernet selber kennen, sondern er mag auch darinnen das Wesen aller Wesen lernen erkennen, dann an der äusserlichen Gestaltniß aller Creaturen, an ihrem Trieb und Begierde, item, an ihrem ausgehenden Hall, Stimme und Sprache, kennet man den verborgenen Geist, dann die Natur hat iedem Dinge seine Sprache nach seiner Essentz und Gestaltniß gegeben, dann aus der Essentz urständet die Sprache oder der Hall, und derselben Essentz Fiat formet der Essentz Qualität, in dem ausgehenden Hall oder Kraft, den lebhaften im Hall, und den essentialischen im Ruch, Kraft und Gestaltniß“ – hier müßte nun in der Tat fast jedes Wort der Böhmeschen Sprache, die auf uns zunächst gänzlich hermetisch wirken mag, erläutert werden, und ich gebe gerne zu, daß es mancher Lesestunde bedarf, damit sich uns wenigstens ein Teil des Sinnes öffnet, der in den (wie ich finde:) grandiosen Satz mündet: „Ein iedes Ding hat seinen Mund zur Offenbarung.“[35]

3.2 Oetingers Verteidigung der ‚Phantastik‘ Böhmes

Dieser grobe und verkürzte Abriss der Signaturenlehre muss fürs Erste und für unseren Zusammenhang genügen. Bevor aber Böhmes Signaturenthese affektiv zurückgewiesen wird – als altmodisch, ja vormodern, als in anderen Bezügen stehend und so weiter –, darf ich ein Argument oder Bedenken vortragen, das Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782),

[33] Böhme, De signatura rerum (wie Anm. 31), S. 178 [Hervorhebung von mir].
[34] Ebd., S. 104.
[35] Ebd., S. 7.

der spätere württembergische Prälat, der als Naturforscher vielleicht so bedeutend war wie als Philosoph und Theologe, anlässlich eines Erlebnisses, das er hier in Tübingen hatte, notierte und veröffentlichte; es geht um die Frage, welchen Grad von Phantastik man Böhme zuschreiben soll. Es wird wohl ums Jahr 1724 gewesen sein, Oetinger selbst war etwa 22 Jahre alt, Stiftler und Kandidat der Theologie; in seiner Autobiographie („Genealogie der reellen Gedanken eines Gottesgelehrten") lesen wir:

> „Durch Gottes Fügung geschah es, daß ich zur Rekreation oft bei der Pulvermühle zu Tübingen vorüberging. Da wurde der Pulvermüller, als der größte Phantast, von mir angetroffen, der sich eine tiefe Grube in den Boden gegraben, um da verwahrt zu seyn, wenn Babel nach seiner Rechnung zu Haufen fallen würde. Dieser trug mir seine Träume vor; ich verlachte ihn, doch mit Modestie. Er sprach: Ihr Candidaten seid gezwungene Leute, ihr dürft nicht nach der Freiheit in Christo studiren; ihr müßt studiren, wozu man euch zwingt. Ich dachte: Es ist fast wahr, aber wir haben doch Freiheit. Er sprach: Euch ist doch verboten, in dem allervortrefflichsten Buch nach der Bibel zu lesen? Ich sprach: Wie so? Er bat mich in seine Stube, zeigte mir Jakob Böhme und sagte: Da ist die rechte Theologie. Ich las das erstemal in diesem Buch, fürchtete mich aber vor den imaginativen Worten sal, sulphur und mercurius, womit Jakob Böhme per analogiam die Kräften [sic] der sieben Geister Gottes und des dreifachen Lebens signaturam rerum bezeichnete. Ich moquirte mich und ging davon. Ich fand aber dennoch unter den imaginativsten Ausdrücken etwas Raisonables, und dachte mit Malebranche und Leibnitz, man müsse diesen Laien corrigiren. Ich bat sodann, daß er mir das Buch möchte leihen, und las nun mit Hinweglegung alles Vorurtheils. Da fand ich dann die Widerlegung meines eingebildeten vorweltlichen Systems, erschrack und sprach: Du hast Jakob Böhme für einen Phantasten gehalten, aber nun siehest du, daß du ein phantastisches System aus Malebranche gemacht."[36]

Wir dürfen Oetinger verbessern: nicht er hat aus der Aufklärungsphilosophie ein „phantastisches System" *gemacht* – sie *ist* vielmehr eines. Wer

---

[36] M. Friedrich Christoph Oetinger's Lebens-Abriß, von ihm selbst entworfen. Nebst einem Anhang [...]. Stuttgart 1849, S. 28f.

des Descartes ‚Methode' liest, die Grundlage unserer modernen Wissenschaftsauffassung, weiß das: *notwendige* Selbsttäuschung des Menschen im Interesse seines Erfolges (erster Hinweis). Hartmut und Gernot Böhme (zweiter Hinweis) haben die Phantastik in Kants Gedankengebäude aufs Feinste aufgezeigt[37]; und wer sich (dritter Hinweis) am ‚Leitfaden des Leibes' (einer der Maximen Nietzsches) orientiert, muss die methodologischen Maximen unserer modernen Empirie nachgerade lächerlich finden, weil sie von den Fundamenten des Leibes und der Seele völlig abstrahieren – wie wenn es sie nicht gäbe; wie wenn der Intellekt von ihnen unabhängig wäre.[38] Kurzum: Unsere eigene Theorie ist vielleicht, bei Licht besehen, nicht weniger phantastisch als die Signaturen-Theorie.

3.3 Naturding und Kulturding

Ein *anderer* Einwand muss freilich gründlicher bedacht werden: er beruft sich auf den Fakt, dass sich die Signaturentheorie – wenigstens bei Paracelsus, *noch* bei Arndt, doch auch bei Jakob Böhme – vor allem auf die Naturdinge zu beziehen scheint. Lässt sie sich auch auf die vom Menschen geschaffenen Kulturdinge anwenden? Haben auch die Kulturdinge ihren „Mund zur Offenbarung“, sprechen auch die Kulturdinge eine (um Böhmes Ausdruck zu gebrauchen) „Natur-Sprache“? Sind auch die Kulturdinge ‚signiert'? Ich empfehle zwei Antwortversuche.

Erstens ist schon die an den Naturdingen zu entdeckende Signatur eine *kulturelle* Signatur, weil sie, ganz gegen den Augenschein, die Ungeborgenheit des modernen Menschen ahnen lässt: eine verzweifelte Klischierung aufdämmernden Zweifels; die neue Ordnung der Welt fast unerkennbar verpackt in der zur Perfektion ausgewalzten alten Ordnung (so wie andererseits, darauf hat Heidegger aufmerksam gemacht, das Geschrei des tollen Menschen im ‚Zarathustra' Nietzsches – „Gott ist tot!“ – ja eben nicht die *neue* Ordnung anzeigt, sondern die noch nicht überwundene *alte*[39]). In der Signaturenthese ist der alte Glaube an die

---

[37] Vgl. Hartmut und Gernot Böhme: Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants (1983). 3. Aufl. Frankfurt/Main 1996.

[38] Vgl. Martin Scharfe: Engelskopf mit Flügeln. Kritik einer methodischen Selbstverständlichkeit. In: Institut für Europäische Ethnologie der Universität Wien (Hg.): Volkskultur und Moderne. Europäische Ethnologie zur Jahrtausendwende. Festschrift für Konrad Köstlin zum 8. Mai 2000. Wien 2000, S. 123-139.

[39] Vgl. Martin Heidegger: Nietzsches Wort „Gott ist tot“ (1943). In: Ders.: Holzwege (= Gesamtausgabe, Band 5. Hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann). Frankfurt/Main 1977, S. 209-267.

Vollkommenheit der Welt und an die allüberall durchscheinende Weisheit Gottes verlötet mit einer neuen Verstörung, die sich des Alten versichern *muss* – und zwar dergestalt verlötet, dass eine Naht nicht sichtbar werden könnte.

Zweitens weist auch Böhmes Signatura rerum selbst weit über die Naturdinge hinaus. Auch die Sprache und das Wort sind „materialisch"[40] und damit signierfähig, ebenso „die Biographie jedes einzelnen und die Geschichten ganzer Völker"[41] – so dass wir also mit Fug sagen dürfen: auch die Kulturdinge tragen ihre Signatur.

3.4 Warum sollte ein Stein nicht Absichten haben?

Vielleicht ist das am ehesten zu begreifen, wenn man an das Kulturwerk in einem engeren Sinne denkt – an einen Text etwa oder an ein Kunstwerk; in ihm wohnt ein mitgegebener Sinn, der auch wieder herausspringen will. Doch nicht viel anders steht es bei den Dingen, die Heidegger „Zeug" genannt hat (etwa das Werk-Zeug): ihre „Dienlichkeit" und „Verläßlichkeit"[42] resultiert ja nicht zuletzt daraus, dass sie – als geschaffene Bestandteile der objektiven Körperwelt – auf unseren eigenen Leib bezogen sind; diese Bezüglichkeit (diese ‚kontrapunktische' Bezüglichkeit, ergänzen wir mit Uexküll) ist sozusagen ihre Signatur. Die Tasse, um dieses Beispiel noch einmal aufzugreifen, spricht ihre Sprache, sie stellt die Forderungen, die ihr signatürlich mitgegeben sind: *so* gehöre ich hingestellt, *so* gefasst, da und *so* gefüllt, und so weiter. Und das ‚Zeug' protestiert, es versagt seinen Dienst, wenn man den in die Gestalt eingeschriebenen Forderungen nicht gehorcht. Ich wähle das Beispiel des für Linkshänder geschaffenen Geräts. Wenn ich als Rechtshänder ein Brotmesser für Linkshänder, einen Gurkenschäler für Linkshänder, einen Korkenzieher für Linkshänder in die Hand nehme, scheitere ich kläglich: denn die Absichten des Geräts, die ihm mitgegeben sind, passen nicht zu den meinen.[43] Georg Groddeck (der manchmal der ‚wilde Analytiker' genannt wird, und von dem Freud den Begriff des ‚Es' genom-

---

[40] Bonheim, Zeichendeutung und Natursprache (wie Anm. 24), S. 244.
[41] Ebd., S. 247; Beispiele ebd., S. 251f.
[42] Vgl. Heidegger, Der Ursprung des Kunstwerkes (wie Anm. 2), S. 28.
[43] Umgekehrt sind zum Beispiel Betätigungs- und Sicherungsknöpfe an elektrischen Maschinen stets auf Rechtshänder ausgerichtet. Das fällt einem Rechtshänder zunächst gar nicht auf – deshalb danke ich Dr. Wolfgang Schlund, Seebach, für den freundlichen Hinweis.



***Abb. 6: „Geopferte Steine bei Weißenstein in Südtirol“** – so die Unterschrift zu Fig. 8 in Marie Andree-Eysn: Volkskundliches. Aus dem bayrisch-österreichischen Alpengebiet. Braunschweig 1910, S.14.*



***Abb. 7: Steindeposita** (zum Teil beschriftet) rechts vom Altar der Chapelle Ste Croix auf dem Mont Ventoux in der Provence. Aufnahme Martin Scharfe, 25. Mai 2001.*

men hat) – Groddeck also lässt deshalb in seinem Roman ‚Der Seelensucher' die Frage stellen: „Warum sollte ein Stein nicht Absichten haben?"[44] Auch die anderen Dinge haben ihre Absichten und ihre eigene Energie: Kleider, Speisen, Bücher, Wohnungen – der Wein liebt, der Pudding hasst; auch strickt Agathe nicht den Strumpf oder knüpft die Schleife, sondern der Strumpf strickt und die Schleife knüpft Agathen.[45] Was so grotesk klingt – Warum sollte ein Stein nicht Absichten haben? – ist doch nicht ohne Logik, wie sich gerade am einfachen Beispiel des Steins zeigen lässt, der vom Naturding in ein Kulturding verwandelt wird. Denn er ‚will' in der Tat etwa vom büßenden Wallfahrer auf einen Hügel geschleppt oder auf den Altar in der Kapelle auf dem Mont Ventoux gelegt werden; er ‚will' auf dem Gipfel des Berges zu einem Mal aufgeschichtet oder polternd in den Abgrund befördert werden.[46]

3.5 Jakob Böhmes Beispiele: Hall, Hammer, Laute

Doch ist die ‚Absicht' des Dings nicht stets leicht zu verstehen. Wir holen uns deshalb nochmals Rat bei Jakob Böhme, der mit den Bildern vom Hall, vom Hammer und von der Laute versucht aufzuzeigen, wie die Signatur ‚funktioniert'. Erst der „Hall" macht die ‚Sprache' des

---

[44] Georg Groddeck: Der Seelensucher. Ein psychoanalytischer Roman (1921). Frankfurt/Main, Basel 1998, S. 38.

[45] Vgl. ebd., S. 62f. und S. 72f.

[46] Ich führe zwei Beispiele des jungen slowenischen Theologen Stanig an, der im Jahre 1802 den Hohen Göll bei Berchtesgaden bestieg; in seinem Bericht lesen wir beispielsweise, dass er nach Erreichung des Gipfels „Muth" hatte, „Trümmer des verwitterten Göhlgipfels in den Abgrund hinab zu befördern, um das fürchterliche Knallen aus der Tiefe herauf durch vielfaches Echo vermehrt zu hören, und zu sehen wie die grössten Steinmassen in ihrem Sturze in Tausend Stücke zerschlagen in die Luft hinausfliehen". Später notiert er angesichts einer Randkluft zwischen Gletschereis und Fels, die in endlose Tiefe zu reichen scheint: „Ich warf die auf dem Kletscher liegenden Steine in diesen Rachen hinab und hörte den vielfälltigen Anfall auf der unsichtbaren Wand erschallen." Valentin Stanig: Meine Erfahrungen bei den Exkursionen auf den hohen Göhl. In: Zeitschrift des deutschen und österreichischen Alpenvereins 1881, S. 386-400 hier, S. 392, 397. Zu Stanig vgl. jetzt auch Martin Scharfe: Valentin Stanig besteigt den Watzmann, 1800. Fallstudie zu einer kulturellen Szene. In: Harm-Peer Zimmermann (Hg.): Was in der Geschichte nicht aufgeht. Interdisziplinäre Aspekte und Grenzüberschreitungen in der Kulturwissenschaft Volkskunde. Marburg 2003, S. 129-160. Der ‚Aufforderungscharakter' des Steins kommt im Subjekt als Lust-, als Aggressions-, als Zwangsgefühl zum Ausdruck – wie wenn Objekt und Subjekt nicht durch eine scharfe Grenze getrennt wären; wie wenn das Subjekt so etwas wie ein „Nervenanhang" des Objekts wäre (um einen Begriff aus den Wahnvorstellungen Schrebers zu nehmen; vgl. Daniel Paul Schreber: Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken [1900]. Berlin 1995).

Dings vernehmbar – so wie „ein gleicher Klang“ den andern „fänget und beweget“, das heißt: Es geht um das Phänomen der Konkordanz und des Mitschwingens. Ich kann die Signatur des Dinges verstehen, so sie – das ist das andere Bild Böhmes – „den Hammer hat, der meine Glocken schlagen kann“; wir könnten, von Uexküll belehrt, auch sagen: Es bedarf eines besonderen kontrapunktischen Verhältnisses zwischen Objekt und Subjekt, damit die ‚Seele‘ des Gegenstands zu sprechen beginnt. Auch das dritte Exempel Böhmes warnt uns, die Signatur allzu mechanisch als den ‚Geist‘ des Dinges mißzuverstehen; sie sei allenfalls „der Behalter“ (das Behältnis) oder „der Kasten des Geistes, darinnen er lieget“ – der Hall, der Klang, die Stimme muß erst erweckt werden. Denn die Signatur „ist gleichwie eine Laute, die da stille stehet, die ist ja stumm und unverstanden: so man aber darauf schläget, so verstehet man die Gestaltniß [die Signatur], in was Form und Zubereitung sie stehet, und nach welcher Stimme sie gezogen ist: Also ist auch die Bezeichnung [die Signatur] der Natur [und, fügen wir hinzu, die Signatur der Kulturdinge] in ihrer Gestaltniß ein stumm Wesen, sie ist wie ein zugericht Lauten-Spiel, auf welchem der Willen-Geist schläget; welche Seiten [Saite] er trift, die klinget nach ihrer Eigenschaft.“[47]

4. Volkskunde und Körperwelt

Es fällt auf, dass Böhmes Beispiele – Hall und Schall, Hammer und Glocke, Laute, Kasten – durchweg aus jenem Bezirk stammen, den Popper Welt 1 nennt: aus der Welt des Physikalischen, Irdischen, Materiellen, Sinnlichen. Diese Welt ist ja nach wie vor die Grundlage, auf die die Kultur sozusagen nur aufgepfropft ist; alle Kultur, hieß es am Anfang, ist materiell; und alle Kultur bedarf des Menschenleibes, der als Materialisierung des Individuums zwar vergänglich, doch als Materialisierung der Gattung Mensch von erheblicher Dauer ist – der Leib ist sozusagen ewig. Von diesem Umstand ermuntert formuliere ich vier Schlußsätze, nämlich:

Erstens: Dem dinglichen Leib des Menschen korrespondiert die Körperwelt. Beide bilden die Basis der Kultur. Auch Uexkülls These von der Kontrapunktik bedeutet ja, bei Licht besehen, nichts anderes als leibli-

[47] Böhme, De signatura rerum (wie Anm. 31), S. 4.

che Entsprechung oder Leiblichkeit. Aus der Korrespondenz (wenn nicht gar Konsonanz) zwischen Körper und Körperwelt – also der Dingwelt! – entspringt gewissermaßen die ‚Signatur'.

Zweitens: Am Primat des Leiblichen und Dinglichen festzuhalten ist also ein vernünftiges Prinzip. Es wäre aufzubieten gegen das Ideologem der Konstruktion, dem der Verdacht anhaften muss, es verdanke sich dem Wahn, alles sei machbar, alles sei im Griff, der Mensch sei an die Stelle getreten, an der er einst einen Gott postuliert hatte.

Drittens: Ohnehin scheint die zunehmende Herrschaft des Virtuellen das Interesse am konkreten Ding zu steigern; jedenfalls fällt es schwer, dieses anschwellende Interesse als reinen Zufall zu nehmen. Wie aber, wenn einer – ich meine natürlich Gottfried Korff – diesem Interesse vorausgeeilt wäre und schon ‚vor der Zeit' einen Teil der Ernte eingebracht hätte? Ich fände es einen erheblichen Beitrag zu unserer Fragestellung und zu unserem Thema, wenn er sich dazu verstehen könnte, uns Auskunft auf die Frage zu geben, wie *er* auf das Problem gestoßen ist.

Viertens und letztens und generell ist nochmals die Frage aufzuwerfen, ob die Signaturenthese nicht in den Bereich der methodologischen *Phantastik* gehöre. Unsere methodologische *Phantasie* jedenfalls, soviel ist sicher, vermag sie zu fördern. Was für den Dichter gilt, gilt vielleicht auch für den Wissenschaftler: er „muß notwendig den Teufel gerochen haben"[48]. Das Undenkbare soll gedacht, das Unsagbare gesagt werden, damit es der Prüfung nicht entzogen bleibt. Oetinger – ich kehre zum Schluß noch einmal zu ihm zurück –, der Jakob Böhme und Emanuel von Swedenborg den Deutschen zu vermitteln suchte, bildete sich die Maxime, Ideen über Unsagbares aufzustellen, um sie alsdann wieder wegzuräumen, „damit das Zufällige daran verschwindet und die geistige Kraft des Denkmodells erhalten bleibt"[49]. Man sieht der Maxime kein Alter an – denn sie hat keines: sie ist heute so frisch wie vor zweieinhalb Jahrhunderten.

---

[48] So Friedrich Theodor Vischer (über den Dichter!) in einem Tübinger Brief vom 29. Dezember 1833 an seinen ‚lieben Freund' Eduard Mörike. Robert Vischer (Hg.): Briefwechsel zwischen Eduard Mörike und Friedrich Theodor Vischer. München 1926, S. 117.

[49] Ulrich Gaier: „Oetinger, der Lehrer einer Welt". In: Spindler (Hg.), Glauben und Erkennen (wie Anm. 5), S. 203-229, hier S. 212.

Denis Chevallier

Conserver le patrimoine ethnologique

Musealisierung und Entkontextualisierung der Dinge

Eine kleine Anekdote sei an den Anfang dieses Vortrags gestellt. Sie ist mir einige Monate nach meiner Nominierung zum Kurator der Abteilung für Industrie und Handwerk am *Musée nationale des arts et traditions populaires*[1] zugestoßen. Es war Juli und ich bereitete mich auf ein paar Urlaubstage vor, als mein Amtsvorgänger telephonisch um einen Termin ersuchte. Weit davon entfernt, einen *rite de passage* für den Neuling zu vermuten, kam ich seinem Verlangen nach.

Am festgesetzten Tag sah ich meinen Exkollegen ein umfangreiches Sortiment von Waschmittelkartons dem Kofferraum seines Autos entnehmen. In meinem Büro angekommen, bemerkte ich, dass all diese Kartons bis zum Rand gefüllt waren. Gefüllt mit Objekten wie zum Beispiel: Camembert- und andere Käseschachteln, Shampooflaschen, eine beinahe lückenlose Sammlung von Etiketten Auvergnater Würste verzehrt zwischen 1970 und 2000, Plastiktüten aus Supermärkten und schließlich eine beachtliche Auswahl an – gebrauchten – Zahnbürsten, die vermutlich der Familie meines Kollegen gedient hatten etc.

Kurz gesagt, vor mir häuften sich tausende Objekte, während mein Exkollege mir viel Vergnügen beim Inventarisieren und erholsamen Urlaub wünschte – falls ich dafür Zeit hätte! Meine Kollegen blieben taub für alle Hilferufe, die ich an sie richtete und so bin ich schließlich doch in den Urlaub gefahren!

Im Anschluss an dieses Erlebnis haben wir eine kleine Befragung durchgeführt. Wir wollten wissen, was mit solchen Objekten anzufangen sei. Die Antworten, ob sie vom *Samdok*[2] oder anderen konsultierten Institutionen in Europa oder Kanada kamen, waren ungefähr gleichlautend: Man solle Netzwerke bilden, sich spezialisieren und auswählen.

---

[1] Der Einfachheit wegen, werde ich in der Folge die Kürzel *MNATP* verwenden.
[2] Samdokbullettinen 3/1995.

Nach welchen Kriterien diese Auswahl aber zu erfolgen habe, blieb weiterhin dahingestellt. Die einzige konkrete Antwort dazu kam von Jacques Hainard, der sämtliche zeitgenössische Objekte, die er in seinen jährlichen Ausstellungen verwendet hat, aufbewahrt, und in der ständigen Schausammlung seines Museums auch zeigt. Eine Kohärenz ergibt sich somit *a posteriori*, was aber letztlich nicht schlimmer ist als unzählige unserer Ankäufe, deren Begründung oft auch erst im Nachhinein gefunden wird.

Kurz gesagt: es scheint mir, dass auf die immer wiederkehrende Frage der *musées de société*, was heute an zeitgenössischen Objekten zu sammeln sei, warum und vor allem auf welche Weise, noch keine zufriedenstellende Antwort gefunden wurde und dies trotz aller Erwägungen und Reflexionen über neue Formen der Museologie oder zur *Éco-Museologie* im Laufe der letzten drei Jahrzehnte.[3]

Ich maße mir nicht an, hier eine Antwort anzubieten, aber ich möchte nochmals auf diese Überlegungen zurückkommen. Das Problem der Sammlung zeitgenössischer Objekte ist nicht einfach zu lösen. Dieser Beitrag möchte jedoch einige Elemente aufgreifen und zwar im Lichte jener Überlegungen, wie sie in Frankreich in den letzten drei Jahrzehnten angestellt wurden. In diesen Jahren hat nicht nur die Definition dessen, was als kulturelles Erbe (*patrimoine*) zu bezeichnen sei, eine gewaltige Ausweitung erfahren, sondern es wurde auch versucht eine Antwort anzubieten im Rahmen einer „Politik des kulturellen Erbes“, wie Isac Chiva es genannt hat.[4] Rufen wir uns einige Daten ins Gedächtnis zurück.

In den siebziger Jahren wird das neue *MNATP* im Bois de Boulogne eröffnet. Hier wird, wenn auch dank Georges Henri Rivière in modernisierter Form, jene wissenschaftliche Sammlungstradition weitergeführt, die es sich zur Aufgabe gemacht hat, die Spuren vergehender Kulturen zu bewahren. Zur selben Zeit werden große Forschungsvorhaben beendet oder überarbeitet, wie zum Beispiel die während des Krieges begonnene Bestandsaufnahme ländlicher Architektur und Möbel. Die Museumskuratoren arbeiten an der Typologie der Ackergeräte, der Joche, der länd-

---

3 Vgl. zum Beispiel Martin Roth: Collectionner ou accumuler? A propos des musées ethnographiques et historiques régionaux en Allemagne et en France. In: Terrain 12/1989, S. 125-137; André Desvallées: A l’origine du mot patrimoine. In: Dominique Poulot (Hg.): Patrimoine et modernité. Paris 1998, S. 89-106; Olivier Debarry: Le Creusot ou l’art d’accomoder les restes. Paris 2000.

4 Isac Chiva: Le patrimoine ethnologique: l’exemple français. In: Encyclopaedia Universalis. Paris 1990, S. 229-241.

lichen Transportgeräte etc.[5] Gleichzeitig gibt es Bestrebungen, neue Objekte in das kulturelle Erbe aufzunehmen, wie zum Beispiel das sogenannte Naturerbe. Es entstehen National- und Regionalparks.

Während das *MNATP* sich in erster Linie an eine gebildete Pariser Elite wendet, bemühen sich die zu dieser Zeit entstehenden *écomusées* einer ländlichen Bevölkerung ihr eigenes kulturelles Erbe nahe zu bringen.[6]

Die siebziger Jahre sind auch Zeuge des Aufkommens starker regionalistischer und dezentralistischer Bewegungen.[7] Es werden hunderte Vereine und Museen zur Erhaltung und Verteidigung des kulturellen Erbes gegründet. All diese Institutionen, von denen sich viele selbst als „Museen der Identität" bezeichnen, entziehen sich bewusst jeglichem Eingriff und jeder Kontrolle von staatlicher Seite.

Im Jahre 1980 wird eine Institution gegründet, die in den nächsten zwanzig Jahren großen Einfluss ausüben wird: die *mission du patrimoine ethnologique*. Ihre Aufgabe ist es Wissenschaftsförderung zu betreiben, Forschungsergebnisse zu valorisieren und – wenn nötig – materielle sowie immaterielle Elemente, die das kulturelle Erbe und damit die Identität einer Gruppe konstituieren, unter Schutz zu stellen. Isac Chiva, einer der Gründungsväter dieses Konzeptes und seiner Politik, hat in anschaulicher Weise dessen Genese beschrieben.[8]

Die Gründung der *mission du patrimoine ethnologique* ist in einem dreifachen Kontext zu sehen:

1. auf politischer Ebene: der Wunsch nach Dezentralisierung.
2. auf wissenschaftlicher Ebene: eine endogene Ethnologie beginnt sich zu entwickeln. Bis dahin war Frankreich eher das Forschungsfeld der Soziologen gewesen, während Ethnologen sich für außereuropäische, exotische Weltgegenden interessierten. In den achtziger Jahren wohnen

---

[5] Zum Beispiel L'Aubrac: Étude ethnologique, linguistique, agronomique et économique d'un établissement humain. Paris 1970-1986; Jean Cuisinier (Hg.): L'architecture rurale française: corpus des genres, des types et des variantes. Paris 1977-1986 und 1991-1994.

[6] Zum Beispiel Ecomusée de la grande lande in Marquèze (Aquitaine) 1970; Ecomusée de la communauté urbaine de Creusot (Burgund) 1972; Ecomusée des Monts d'Arrée in Commana (Bretagne) 1975 etc.

[7] In Südfrankreich finden sich zu dieser Zeit vielerorts Inschriften in Okzitanisch wie „vollem vuivre al pais".

[8] Chiva, Le patrimoine ethnologique (wie Anm. 4).

wir jedoch einer massiven Hinwendung der Ethnologen zum französischen Kulturraum bei und das *CNRS* nimmt eine, uns heute unglaublich erscheinende, Anzahl dieser Ethnologen in seinen Instituten auf.

3. auf kultureller Ebene: hierbei meine ich das – seit damals immer zunehmendere – Interesse unserer Mitbürger am kulturellen Erbe in all seinen Formen.

Diese Faszination findet bereits 1980 einige Kritiker, wie beispielsweise den Soziologen und Ökonomen Marc Guillaume.[9] In seinem Essay „La politique du patrimoine" schreibt er: „Alles scheint heutzutage kulturelles Erbe zu sein." Jean-Michel Leniaud konstatiert seinerseits 1984 eine „blindwütige Patrimonialisation" und schreibt, „das wirkliche Kriterium des Kulturerbes ist weder sein künstlerischer noch sein historischer Wert, sondern die innere Überzeugung einer sozialen Gruppe, dass jenes Objekt tatsächlich Teil seines kulturellen Erbes ist."[10]

Diese neue Vision dessen, was als kulturelles Erbe zu bezeichnen ist, wird auf institutioneller Ebene von zwei Konzepten seiner Bewahrung begleitet.

Das erste Konzept steht unter dem Einfluss der *Direction des Musées de France*. Es sieht die Konstitution eines musealen Netzwerks von *musées de société* vor. In diese Linie schreibt sich auch das *MNATP* ein, dem Georges Henri Rivière hierbei die Funktion eines „Brückenkopfes" zugedacht hatte. Die chronische Krise, in der sich das Museum allerdings seit jeher befindet, hat es ihm jedoch nicht erlaubt, diesem Anspruch zu genügen.

Die *musées de société* situierten – und situieren sich immer noch – zwischen zwei Einflussbereichen. Auf der einen Seite steht ihre personelle Hierarchie, die auch heute noch von der Tradition der großen Kunstmuseen geprägt ist.[11] Auf der anderen Seite stehen die lokalen Verbände, die nach und nach ihre eigene Kulturpolitik entwickelt haben. Für sie ist das Museum ein Element unter anderen, um den spezifischen Charakter einer Region zu bewahren und zu propagieren.

---

9 Marc Guillaume: La politique du patrimoine. Paris 1980.

10 Jean-Michel Leniaud schreibt unter dem Pseudonym Eugène Ollivier: Les monuments historiques demain. In: Terrain 9/1987, S. 124-128, hier S. 127: „[…] le véritable critère du patrimoine n'est ni l'art ni l'histoire, mais la conscience intime du groupe social que tel objet appartient effectivement à son patrimoine."

11 Die meisten Kuratoren sind auch heute noch Historiker oder Kunsthistoriker.

Hinsichtlich der Objekte und ihrer Sammlung müssen wir ebenso ein bipolares Spannungsfeld feststellen. Auf der einen Seite finden wir die Debatten um das Verhältnis zwischen Hoch- und Volkskunst, wie sie in unserem Museum in den achtziger Jahren geführt wurden. Hierbei geht es darum, ein Objekt nach seinem (volks-)künstlerischen Wert auszuwählen. Dem Museum kommt dabei die ideologische Funktion zu, volkstümlichen Objekten den Rang eines Kunstwerkes zuzumessen und sie damit auf gleiche Ebene mit Objekten eines Kunstmuseums zu stellen. Diese Vorstellung wurde von zahlreichen Mitarbeitern unseres Museums vertreten, nicht zuletzt von Jean Cuisinier, der mehr als 15 Jahre lang die Direktion des *MNATP* innehatte.

Auf der anderen Seite – aber nicht unbedingt gegensätzlich – steht das Objekt in seiner Eigenschaft als Dokument. Seine Funktion ist es, uns über jene Gesellschaft zu informieren, die es hergestellt und benützt hat. Man darf sagen, dass diese Sichtweise heute in den meisten französischen *musées de société* vorherrschend ist, wo versucht wird in Ausstellungen das Objekt durch Kontextualisierung in ein soziales Zeugnis zu transformieren.

Diese Meinung wird vermutlich auch von unserem Verpackungen sammelnden Kollegen geteilt, für den all diese Objekte einmal dokumentarischen Wert erhalten werden, wenn seine Nachfolger die Konsumgesellschaft der letzten Jahrzehnte darstellen wollen.

Kurz – und überspitzt – gesagt, besteht die Sammlungsstrategie der *musées de société* in der Anhäufung von Dokumenten, die eines Tages Zeugniswert erlangen werden.

Ein Rundgang durch die *galerie culturelle* des *MNATP* bietet ein gutes Beispiel anhand ihrer sogenannten *unités écologiques*. Die Hütte aus dem Aubrac, die bretonische Stube, die Schmiede aus Saint Véran, die savoiardische Almhütte… alle sind zu Zeugen einer verschwundenen Lebenswelt erhoben worden.

Andere Beispiele finden sich in rezenteren Museen. Die bekannte Darstellung des technischen Wandels in der Wäschepflege im Museum von Fourmi-Trelon zeigt Geräte vom Wäschebleuel bis zur heutigen Waschmaschine. Diese letztere wird, unabhängig von ihrer Herkunft oder ihrer Marke, zum Zeugnis einer Evolutionsstufe „erhoben".

Die verschiedenen Konzeptionen des Status eines Objektes sind natürlich Gegenstand zahlreicher Diskussionen unter Museumsleuten, wie

nicht zuletzt dieses Kolloquium es beweist, und wie es sich unsere Kollegen aus Neuchâtel zur Spezialität gemacht haben.[12]

Es ist sicher, dass im Rahmen der vorhandenen „Bewahranstalten" (Museen, Archive etc.) sowohl das materielle wie auch das immaterielle Objekt seinen dokumentarischen Wert behält. Zum Gegenstand des Kulturerbes wird es allerdings nur dann, wenn man erreicht, dass seine Beziehungen zu jener Gruppe, für die es ein lebendiges *patrimoniales* Gut darstellt, erhalten bleiben. Sein Status als Kulturerbe ist somit zwangsläufig mit einer permanenten An- oder Wiederaneignung durch eine soziale Gruppe oder Gemeinschaft verbunden.

Zwangsläufig steht hierbei nicht mehr die Kontextualisierung im Vordergrund – denn diese bedeutet ja eine vorherige Loslösung aus dem ursprünglichen Kontext – sondern ein lebendiges Bewahren. Selbstverständlich verlangt dieses „am Leben erhalten" auch, dass man Veränderungen akzeptiert. Veränderungen des Gebrauches eines Objektes, seiner Natur oder seiner Form. Das Objekt ist somit nicht vorrangig ein Repräsentant, sondern hat eine aktive Position innerhalb einer sozialen Konfiguration im Wandel.

Politische Maßnahmen werden daher den Akzent auf den evolutionären und globalen Charakter des Kulturerbes legen und nicht nur einen Schutz *in situ* gewährleisten, sondern begleitende Maßnahmen fördern, um eine Entwicklung dieses kulturellen Erbes zu begünstigen.

Dies können beispielsweise Maßnahmen im Bereich der Landwirtschaft und des Umweltschutzes sein, will man bestimmte Landschaftsformen erhalten, das können Subventionen für Berufsgruppen sein, damit sie ihr spezifisches Know-how weitergeben können, das kann auch die Ausbildung von Handwerkern sein in Techniken, deren der Denkmalschutz bedarf etc.

Dieser neue Blick auf das Kulturerbe – von Institutionen wie den Naturparks oder den Vereinen zum Schutz des Baubestandes[13] – führt seit den achtziger Jahren zu einer neuen Konzeption des Bewahrens. Der musealen Ideologie, deren Charakteristikum das repräsentative Objekt

---

[12] Um nur ihre neueste Publikation zu diesem Thema zu nennen: Marc-Olivier Gonseth/Jacques Hainard/Roland Kaehr (Hg.): Le musée cannibale. Neuchâtel 2002. Natürlich sei an dieser Stelle auch auf Gottfried Korff verwiesen und die zahlreichen Artikel und Beiträge, die er diesem Thema gewidmet hat; Gottfried Korff: Museumsdinge. Deponieren – Exponieren. Köln u.a. 2002.

[13] Etwa *Maisons paysannes de France*.

ist, steht nunmehr ein patrimoniales Konzept gegenüber. Sein Ziel ist es, funktionelle Strukturen zu entwickeln, die das zu schützende Objekt in die gesamtökonomische Entwicklung einer Region einbinden.

Ein Beispiel möge dies verdeutlichen. In den neunziger Jahren hat man beschlossen, die Arenen in mehreren Dörfern des Languedoc unter Denkmalschutz zu stellen. Dieser Entschluss rief große Aufregung in Museumskreisen hervor, denn das zu schützende Objekt war kein historisches Bauwerk, das seinen Wert und sein Prestige einer geschichtlichen Beurkundung verdankt,[14] sondern es handelte sich diesmal um ein paar Bretterhaufen, aus denen die demontierbaren Arenen bestehen, und um banale Dorfplätze. Die öffentliche Hand wollte mit diesem Akt ihr Interesse an einem bestimmten kulturellen System, dem „bouvino" markieren, das heißt an einer Gesamtheit von Kodierungen, Riten, Redewendungen und subtilen sozialen Unterschieden innerhalb einer lokalen Gesellschaft im Zusammenhang mit der Stierzucht und den *courses camarguaises.*[15]

Dies ist zweifellos ein extremer Fall auch insoweit, als hierbei nach allen Regeln des Denkmalschutzes vorgegangen wurde, wozu in der Mehrzahl der Fälle lokale Verträge ausgehandelt wurden.[16]

Was aber festgehalten werden muss ist, dass solche Schutzmaßnahmen nicht darauf abzielen, repräsentative Zeugnisse einer Kultur zu konservieren, und diese somit nur zu evozieren, sondern die (Wieder-) Aneignung eines kulturellen Ganzen aktiv zu fördern.

Die Unterschutzstellung ist somit nur eine Etappe in einem weit größeren kulturellen Prozess. Das Kulturerbe wird in seiner Dynamik gesehen, als Bestandteil der lebendigen Kultur einer Gruppe. Daraus resultiert nicht nur eine Veränderung der Dimension (es ist Bestandteil einer Region), der Beschaffenheit (es handelt sich um ein System diverser materieller und immaterieller Objekte), sondern auch eine vollständige Veränderung der Auswahlkriterien.

Um die Technik der Apfelweinproduktion einer normannischen Gegend oder jene der Produktion von Olivenöl in einer beliebigen Region der Provence zu bewahren, ist es nicht unbedingt notwendig, die alten Pressen oder gewisse Apfel- oder Olivensorten unter Denkmalschutz zu

---

[14] Der Großteil der 47.000 unter Denkmalschutz stehenden Bauwerke Frankreichs sind Schlösser oder Kirchen.

[15] Es handelt sich dabei um eine unblutige Art des Stierkampfes.

[16] Dies können sogenannte *chartes* sein, Naturparks, Verträge auf lokaler Ebene oder eine *ZPPAUP,* eine *Zone de protection du patrimoine architectural, urbain et paysager*.

stellen. Man wird vielmehr versuchen, günstige Bedingungen für die Produktion interessanter lokaler Fruchtsorten zu schaffen, indem man neue Absatzmärkte eröffnet.

Bleiben wir beim Thema Olivenöl, das uns im Rahmen des neuen Museums[17] besonders interessiert. Die Sensibilisierung des Publikums für die unterschiedlichen Qualitätssorten, die Möglichkeit verschiedene Pressen zu besuchen hat, zweifellos mehr für die Bewahrung bestimmter provenzalischer Landschaftstypen getan, als es strikte Maßnahmen zum Landschaftsschutz hätten leisten können, ganz abgesehen von den Schwierigkeiten ihrer konkreten Umsetzung.

Der Prozess der Patrimonialisierung betrifft heutzutage zahlreiche Bereiche des ökonomischen und sozialen Lebens. Im ökonomischen Bereich nimmt er zumeist die Form eines *revivals* an. Ich denke hierbei an Produkte wie die Edelkastanie, die Seidenraupenzucht, verschiedene lokale Käsesorten oder die Messer von Laguiole oder Thiers, um nur ein paar Beispiele zu nennen. Es handelt sich dabei um die „Kulturalisierung" eines Produktes und/oder einer Aktivität mittels eines Festes, mittels Ausstellungen oder Publikationen, ein Prozess, in den eine Vielzahl von aktiven Teilnehmern eingebunden sind: Produzentenverbände, Naturparks, Heimatvereine, lokale Museen usw. Über die Aktivität im wirtschaftlichen Bereich hinausreichend werden hierbei auch andere kulturelle Formen einbezogen: Musik, Erzählungen, Spiele etc. Ziel ist es, ein als Kulturerbe betrachtetes Ensemble in die Wirtschaft und die Konsumgewohnheiten der Gegenwart einzubinden. Einige dieser Veranstaltungen können dabei durchaus eine internationale Dimension erlangen, ich verweise als Beispiel nur auf die Festivals für keltische Musik oder die Treffen der Dudelsackbläser.

Zum Schluss: Die französische Politik des Kulturerbes ist nicht das Resultat einer Vision seitens des Staates oder seiner Dienststellen, sondern ist ein Echo tiefgreifender Veränderungen unserer Gesellschaft. Sie hat aber, zumindest wollen wir es hoffen, ermöglicht, die Faszination für die Vergangenheit zu kanalisieren. Einer nostalgischen Rückwendung hat sie eine dynamische Vision des Kulturerbes gegenübergestellt. Es geht

[17] Das *MNATP* soll delokalisiert und als *Musée des civilisations de l'Europe et de la Méditerranée* im Jahr 2008 in Marseille eröffnet werden.

nicht um eine möglichst identische Nachahmung der Vergangenheit, sondern um eine Konzeption, die der Entwicklung einer Region dienen soll.[18]

Werden die Museen am Rande dieser Bewegung verharren? Werden sie sich mit der Konservierung und der Restitution von Spuren, von Zeugen einer unwiederbringlich verschwundenen Vergangenheit begnügen? Werden wir dazu fähig sein, den Schritt vom Objekt-Zeugen, vom Dokument-Objekt zum patrimonialen Objekt zu tun, das heißt zum Objekt als Bestandteil einer historischen Kontinuität und damit aktivem Element einer zukünftigen Gesellschaft?

Dies wird der Fall sein, wenn wir es akzeptieren, uns als Glieder einer Kette kultureller Institutionen zu betrachten und gemeinsam versuchen, unseren Mitbürgern ihre Verantwortung gegenüber einem gemeinsamen Kulturerbe – ohne das keine Zukunft möglich ist – bewusst zu machen.

(Übersetzt aus dem Französischen von Eva Julien-Kausel)

---

[18] Ich verweise in diesem Zusammenhang unter anderem auf die Nationalparks oder auf die großangelegte Kampagne zum ländlichen Kulturerbe, die im Jahre 2000 vom Landwirtschaftsministerium ins Leben gerufen wurde. Ministère de l'agriculture et de la pêche (Hg.): Guide d'observation du patrimoine rural. Paris 2000.

UWE MEINERS

Kommentar zum Tage

Gedanken und Überlegungen

Nur ungern möchte ich es verhehlen: Auf diese Tagung bin ich sehr gespannt gewesen, denn selten ist in letzter Zeit die immer wieder eingeforderte theoretische Auseinandersetzung mit den Dingen des Alltags ähnlich gehaltvoll angekündigt und auch umgesetzt worden wie heute.[1] Diese etwas euphorisch anmutende Einschätzung mag *a priori* dem Jubilar sowie dem hohen wissenschaftlichen Ertrag seiner Studien und Analysen geschuldet sein, sie ändert jedoch nichts an der Tatsache, dass man zumindest in der Volkskunde lange zurückdenken muss, bis einem eine ähnlich konzipierte Veranstaltung zur „Analyse materieller Kultur“ einfällt.

Sicher – da gab es Anfang der 1980er Jahre den Regensburger Volkskunde-Kongress zum „Umgang mit Sachen“[2], gab es in der Arbeitsgruppe kulturhistorischer Museen in der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde überaus anregende Kolloquien, von denen ich die Tagung zum Thema „Kulturgeschichte und Sozialgeschichte im Freilichtmuseum“ 1982 in Cloppenburg[3] oder die 1992 in Stuttgart/Waldenbuch mit dem seinerzeit provokanten Titel „Alltagskultur passé?“[4] wenigstens kurz erwähnen möchte. Erwähnen auch deshalb, weil die Ergebnisse dieser Tagungen unter den mittlerweile 15 Sitzungen, die sich über einen Zeitraum von dreißig Jahren verteilen (die letzte fand Ende September 2002 im Westfälischen Freilichtmuseum Detmold statt), offenbar am

---

[1] Der Vortragsstil des Statements vom 11. Oktober 2002 wurde beibehalten.

[2] Konrad Köstlin/Hermann Bausinger (Hg.): Umgang mit Sachen. Zur Kulturgeschichte des Dinggebrauchs. 23. Deutscher Volkskunde-Kongreß in Regensburg vom 6.-11. Oktober 1981. Regensburg 1983.

[3] Helmut Ottenjann (Hg.): Kulturgeschichte und Sozialgeschichte im Freilichtmuseum. Historische Realität und Konstruktion des Geschichtlichen in historischen Museen. Referate der 6. Arbeitstagung der Arbeitsgruppe Kulturgeschichtliche Museen. Cloppenburg 1985.

[4] Gottfried Korff/Hans-Ulrich Roller (Hg.): Alltagskultur passé? Positionen und Perspektiven volkskundlicher Museumsarbeit. Referate und Diskussionen der Arbeitsgruppe „Kulturhistorisches Museum“ in der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde in Stuttgart/Waldenbuch vom 6. bis 9. Oktober 1992. Tübingen 1993.

stärksten innerhalb des Faches rezipiert worden sind. Vielleicht auch deswegen, weil in beiden Veranstaltungen die Handschrift Gottfried Korffs spürbar geworden ist: Einmal durch einen inspirierenden Aufsatz[5] und durch die von ihm mitkonzipierte Ausstellung über die „13 Dinge“[6], zum anderen dadurch, dass in allen Beiträgen dieser beiden Veranstaltungen das Bemühen um eine theoretisch-analytische Auseinandersetzung mit den (historischen) Dingen des Alltags und der musealisierten Sachkultur deutlich wurde.

Bezogen auf die Synthese von Ding- und Museumswelt fasste Gottfried Korff aus Anlass des 65. Geburtstags von Helmut Ottenjann den aktuellen Stand der Freilichtmuseen in der Wissenschafts- und Freizeitkultur unter dem schönen Titel „Die Kunst des Weihrauchs – und sonst nichts?“ zusammen.[7] Er reflektierte das museale Bemühen um eine theoretische Auseinandersetzung mit den Dingen. Die Museen, insbesondere die Freilicht- und kulturgeschichtlichen Museen, kamen dabei nicht gut weg. Korff konstatierte Versäumnisse, von denen die nicht gestellten Fragen nach einer allgemeinen Theorie des musealen Objekts vielleicht am schwersten wögen, ungeachtet – wie Korff es formulierte – aller Erträge einer „methodisch immer stärker verfeinerten sachkulturellen Detailforschung“.[8] Daneben habe es keine Fragen nach einer musealen Präsentationslehre eben dieser Objekte gegeben, und schon gar nicht habe man sich mit der erlebniskulturellen Funktion von Dinginszenierungen kritisch, sondern allenfalls unter dem Gesichtspunkt einer besuchersteigernden Museumsstrategie auseinandergesetzt. Mir scheint, als hätte die Korffsche Versäumnisliste von 1996 die Inhalte dieses Symposions maßgeblich mitbestimmt und durch seine heute Morgen gestellten sieben Fragen zum Studium materieller Kultur ein noch schärferes Profil erhalten.

---

[5] Gottfried Korff: Geschichte im Präsens? Notizen zum Problem der ‚Verlebendigung‘ von Freilichtmuseen. In: Ottenjann, Kulturgeschichte (wie Anm. 3), S. 43-54.

[6] 13 Dinge. Form, Funktion, Bedeutung. Katalog zur gleichnamigen Ausstellung im Museum für Volkskultur in Württemberg, Waldenbuch. Stuttgart 1992.

[7] Gottfried Korff: Die Kunst des Weihrauchs – und sonst nichts? Anmerkungen zur Situation der Freilichtmuseen in der Wissenschafts- und Freizeitkultur. In: Uwe Meiners/ Karl-Heinz Ziessow (Hg.): Dinge und Menschen. Geschichte, Sachkultur, Museologie. Beiträge des Kolloquiums zum 65. Geburtstag von Helmut Ottenjann. Cloppenburg 2000, S. 97-107.

[8] Ebd., S. 99.

Das gibt mir die Gelegenheit, kurz einzuhalten vor der geforderten Kurzkommentierung des Kolloquiums, das ja von vornherein auf einer methodisch-analytischen Differenzierung zwischen den „lebenden" Dingen des Alltags und den „toten" Objekten des Museums abzielte. Es scheint, als habe die örtliche Medienlandschaft auf das heutige Ereignis Bezug genommen. Zumindest sind mir zwei Vertreter dazu gestern und heute begegnet: Einmal das Schwäbische Tagblatt, vor kurzem dadurch berühmt geworden, dass es durch seine redaktionelle Berichterstattung das deutsch-amerikanische Verhältnis (erstmals) auf die Probe stellte, nun aber dem Museumsmann unter den Tübinger KulturwissenschaftlerInnen eine Personalie widmete.[9] Zum anderen die Wochenzeitung „Die Zeit", die rechtzeitig zum ersten Tübinger kulturwissenschaftlichen Gespräch „Das Ding da" herausbrachte[10] und unter den schwer zu bezeichnenden Alltagsdingen des gegenwärtigen Gebrauchs dem *Pümpel* bzw. der *Saugglocke* eine zentrale Position zuwies.

Der *Pümpel* aus der „Zeit" offeriert mir die Möglichkeit, mich den Referaten des heutigen Morgens zuzuwenden, deren Verlauf uns nach dem ersten Schock, ob wir denn Sachkulturforschung überhaupt benötigten, zu den Artefakten von Elfie Miklautz führte. Ihre dichte theoretische Beschreibung begriff die von ihr so bezeichneten Dinge als Konstitutive eines Systems, welches die moderne Produktwelt, neben ihrer instrumentellen Funktion, mehr und mehr als symbolische Form begreift. Der Beitrag machte indes deutlich, dass zwischen Soziologie und Volkskunde Interpretationshilfen bei der Identifizierung von Produktwelten vonnöten sind, dass andererseits die Begrifflichkeit des kulturellen Wandels gemeinsame Verbindungen zwischen den Disziplinen herstellt, und das nicht nur, wenn es um die Kulturanalyse des Staubsaugers geht.

Eben da klangen die Fragen nach dem methodischen Vorgehen an, nach der Differenzierung zwischen dem strukturellen Feld und dem diachronen Prozess, die auch die Diskussion zum Vortrag von Hans P. Hahn bestimmten. Seine an den Arbeiten Daniel Millers orientierten Studien über das Dorf Kollo in Westafrika ließen schon im theoretischen Teil des Referats Assoziationen zu den Feldforschungen von Edit Fél und Tamás Hofer[11] aufkommen und fanden sich zustimmend bestätigt,

---

[9] Schwäbisches Tagblatt, 11. Oktober 2002.

[10] Die Zeit, 10. Oktober 2002.

[11] Vgl. Edit Fél/Tamás Hofer: Bäuerliche Denkweise in Wirtschaft und Haushalt. Eine ethnographische Untersuchung über das ungarische Dorf Átany. Göttingen 1972; dies.: Geräte der Átanyer Bauern. Kopenhagen, Budapest 1974.

als die Sachwelten in ihrer quantitativen Struktur wie qualitativen Bedeutung vor uns ausgebreitet wurden. Aus der Existenzbedingtheit der Dinge in ihrem ontologischen System des Seins ließ sich eindrucksvoll ableiten, dass zwischen dem Müll und der Folklore die Reservebank der Dinge liegt. Dass dabei Dinge nach dem Bewertungsmuster der dörflichen Bewohner „heiratbar" oder „nicht-heiratbar" sind, erinnerte an das Kulturmuster der europäischen Mitgift und schließlich auch an das historische Besitzsicherungssystem der württembergischen Inventuren und Teilungen,[12] was viele der ZuhörerInnen aus ihrem jeweiligen historisch-ethnographischem Blickwinkel registriert haben dürften.

Von einer ethnologischen Behandlung der Dingwelt führte der Weg nach der Mittagspause zu modernen historischen Interpretationsansätzen von Dirk van Laak, die sich – so mein Eindruck – stark einem ganzheitlichen Ansatz verpflichtet fühlen, wie überhaupt ein strukturalistischer Denkansatz, trotz des Verweises auf das Eliassche Modell des zivilisatorischen Prozesses, hier das methodische Rüstzeug bildete. In der Diskussion wurde indes deutlich, dass die von van Laak makrohistorisch beschriebene Infrastruktur zwar methodisch fassbar, aber gegenständlich nur schwer greifbar ist. So ist es denn nicht verwunderlich, wenn das als selbstständig agierende Instrument der Infrastruktur als Schritt zur Entdinglichung begriffen und damit bereits gedanklich der Weg freigegeben wird zu Überlegungen von Vilém Flusser, der angesichts der Virtualisierung des Alltags den Fingerkuppen des Menschen eine ebenso neue Dinghaftigkeit zubilligt wie dem von ihnen bedienten Keyboard.

Es war schon von der Vortragsankündigung zu erwarten, dass Martin Scharfe die Perspektive mit seinem Blick auf die Signatur der Dinge drehen und dabei einem hermeneutisch-interpretativen Ansatz den Vorzug geben würde. Mit seinem Verweis auf theoretische Ansätze Heideggers folgte Scharfe der Auffassung von der „materialisierten Kultur". Wie fruchtbar in diesem Zusammenhang die Erinnerung an Kulturstudien des frühen 18. Jahrhunderts sein kann, zeigte das Beispiel Jakob Böhmes, an dem Scharfe etwas ins Bewusstsein zurückrief, was schon in der voraufklärerischen Epoche des Barocks den Dingen durch ihre emblematische Einbindung in kulturelle Systeme mehr als nur eine instrumentelle Bedeutung zuwies. Ein jedes Ding habe seinen Mund zur Offenbarung, so lautete eine wichtige übernommene These Scharfes. Praktisch umge-

[12] Vgl. Andrea Hauser: Dinge des Alltags. Studien zur historischen Sachkultur eines schwäbischen Dorfes. Tübingen 1994.

setzt: Die Tasse spricht ihre Sprache, und dass sie es kann, wurde aus der mikroanalytischen Interpretation des Referenten deutlich, ganz im Gegensatz zur inzwischen als „wissenschaftshistorisch“ zu bezeichnenden Auffassung Otto Lauffers, nach welcher der Gegenstand prinzipiell als stumm zu bezeichnen ist.

Und damit kommen wir abschließend zu den Ausführungen von Denis Chevallier, dessen Titelformulierung dem Eingeweihten deutlich machte, wo die eigentliche Krux gegenwärtiger Dingsammlungsstrategien liegt. Es war aus meiner Sicht erfreulich, dass neben der Musealisierung von Dingen deren zwangsläufige Entkontextualisierung genannt und damit die von Gottfried Korff eingeforderte Präsentationslehre andiskutiert wurde. Chevallier sprach vom patrimonialen Konzept, das dem Kulturlandschaftsschutz in vielen Teilen Frankreichs einen besonderen Stellenwert einräumt. Edelkastanien und Seidenraupenzucht sind im klassischen Sinne nicht musealisierbar und erfordern neue Zugangsweisen in der Zusammenarbeit von Denkmalpflegern und Museologen.

Die meisten auf dieser Tagung gehaltenen Referate richteten den Blick – wenn auch nicht explizit formuliert – auf die in der wissenschaftlichen Museologie vorherrschende induktive Methode. Sie ermöglicht die Perspektive von den kleinen Dingen auf die großen Zusammenhänge, zumindest wenn man bereit ist, sie ihnen ikonographisch abzulauschen. „Auch in einem Kaffeelöffel spiegelt sich die Sonne“, behauptete Sigfried Giedion 1948,[13] als er einleitend sein Werk über die Herrschaft der Mechanisierung kommentierte. Allein – das Spiegeln reicht nicht aus, wenn zur notwendigen Dechiffrierung die Sonnenstrahlen, die ergänzenden Quellen und Kenntnisse ausbleiben. Dinge benötigen zu ihrer analytischen Interpretation ein Forum und es liegt nahe, dieses Forum in der Verzahnung von kulturwissenschaftlich operierenden Universitätsdisziplinen und Museen zu sehen. Eigentlich ist diese Synthese nie in Frage gestellt worden; sie wird theoretisch gefordert und praktisch eingelöst, auch wenn Hinrich Siuts jüngst in einem Aufsatz für Stefan Baumeier einschränkend bemerkte, dass es viel zu viele Museen gebe.[14] Die Ergebnisse der hier in Frage gestellten Museumsquantifizierung sind

---

[13] Sigfried Giedion: Die Herrschaft der Mechanisierung. Ein Beitrag zur anonymen Geschichte. Mit einem Nachwort von Stanislaus Moos. Frankfurt/Main 1982, S. 19.

[14] Hinrich Siuts: Überlegungen zur schwierigen Aufgabe der Aktualität im Museum. In: Jan Carstensen/Joachim Kleinmanns (Hg.): Freilichtmuseum und Sachkultur. Festschrift für Stefan Baumeier zum 60. Geburtstag. Münster u.a. 2000, S. 187-192, hier S. 187.

längst nicht mehr auf Regionalisierungsbedürfnisse oder lokales Identifikationsstreben zurückzuführen, wie etwa an einem „Beatles-Museum" im westfälischen Halle oder einem „Kunstdrachen-Museum" in Detmold als Resultate im Zusammenwirken öffentlichkeitsorientierter privater Sammlungsbedürfnisse und kulturtouristisch motivierten Kommunalinteresses abzulesen ist. Die Folge dieser beargwöhnten Quantifizierung ist unter anderem ein Ungleichgewicht im Bemühen um ein seriöses Zusammenwirken zwischen Museum und Wissenschaft, eben weil sich die Dynamik der kompensatorisch beschleunigten und kulturpolitisch geduldeten Museumsvermehrung nicht immer mit den Intentionen wissenschaftlich begründeter Forschungsziele decken.

Ausnahmen bestätigen indes auch hier die Regel; es scheint aber, als habe der letzte Museumsboom der 1990er Jahre die kulturwissenschaftlichen Disziplinen in eine Kooperationskrise gestürzt, dahingehend, als habe die zunehmende Trivialisierung des kulturhistorischen Museumsspektrums zu einer Entfremdung der wissenschaftlichen Volkskunde von einem ihr angestammten Feld geführt. Man wird ferner zur Kenntnis nehmen müssen, dass das kulturhistorisch-volkskundliche Museum – trotz kommunaler Krise und wirtschaftlicher Depression – integrierter Bestandteil des gesamtgesellschaftlichen Umfeldes mit all seinen Erwartungshaltungen und Angebotsstrategien geworden ist. Und dieses Umfeld hat sich in den letzten beiden Jahrzehnten deutlich verändert. Aus einer nostalgiefreundlichen, ökologisch orientierten, mit alternativen Wertemustern liebäugelnden Gesellschaft scheint – zumindest aus soziologischer Sicht – eine „Erlebnis-Community" geworden zu sein, in der anspruchsvolle Abwechslungen zur Lebensmaxime gehören. Museen bleiben von diesem neu formierten (und teilweise auch schon wieder relativierten Anspruch) nicht ausgeklammert. Kritisch formuliert könnte dies heißen, dass beispielsweise der Wert einer Ausstellung daran bemessen wird, wie einfallsreich die Eröffnungsveranstaltung verlaufen ist oder – wie der Kultursoziologe Gerhard Schulze es im Rahmen seiner Milieukonstellationsstudien Mitte der 1990er Jahre zum Ausdruck brachte – „interessanter als das Streichquartett von Haydn ist die Frage, ob sich einer der Musiker verspielt hat"[15].

---

[15] Gerhard Schulze: Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart. 7. Aufl. Frankfurt/Main, New York 1997, S. 459ff.

Nun gibt es für wissenschaftliche Disziplinen Gründe genug, solchen kulturpessimistischen Einschätzungen nicht vorbehaltlos Folge zu leisten, aber die Frage sei gestattet, wo und wie sich im Umfeld solcher Rahmenbedingungen Perspektiven für die musealisierte Dingwelt der Museen einstellen. Sie benötigt, so will es scheinen, vor allem die kritische Distanz zum Trivialen, wenn sie dem gerade skizzierten Vorurteils-Dilemma entrinnen will, und dies erst recht, als angesichts um sich greifender kommunaler Mittelverknappungen auch schon mal zu hören war, kulturhistorisch-volkskundliche Museen sollten sich besser an den kommerziell erfolgreichen „Bauer-Ewald"-Ansätzen im westfälischen Haltern orientieren, statt langweilige Sachkultur-Forschung zu betreiben. Solche „Empfehlungen" fordern die Bereitschaft zum doppelten Hinschauen, zum mehrmaligen Hinterfragen und zur Einbeziehung „biographischer" Objektperspektiven heraus und dies um so mehr, je alltäglicher der untersuchte oder ausgestellte Gegenstand daherkommt.

Dieser Forderung ist auch insofern Relevanz beizumessen, als die museale Auratisierung der Alltagsobjekte eben durch deren allgemeine Verfügbarkeit aufgehoben wird, zum Beispiel dadurch, dass die (historischen) Realien des Alltags als Dekorationsmaterial in Wirtshausstuben oder Schaufensterauslagen erscheinen.[16] Die so aufgewerteten Dinge wecken nostalgische Gefühle und schaffen leicht verdauliche Kontraste zur Warenkultur der Gegenwart. Ähnliche Anätze sind auch im Museum zu beobachten, wenn der Realie unter Ausschaltung interpretierender Ansprüche ein überwiegend illustrativer Belegcharakter zugewiesen wird. Dieser Schritt hängt nicht zuletzt mit einem Paradigmenwechsel des Ausstellungsbetriebs zusammen. Er räumt nicht den Sachen selbst, sondern der Themenstellung Priorität ein. Als bleibendes Resultat werden nicht (mehr) Bestandskataloge, sondern Begleitpublikatio-nen herausgegeben, die Ausstellungsthemen erkenntnistheoretisch vertiefen und breit angelegte Hintergrundinformationen liefern, aber einer methodisch-kritisch operierenden Sachkulturforschung damit keine Hilfestellung leisten. Das kommt auch ausstellungstechnisch insofern zum Ausdruck, als die präsentierten Objekte weniger als Semiophoren denn als Illustratoren Verwendung finden. Eben darin liegt die erkennbare Abnutzungserscheinung einer Ausstellungskultur, die sich

[16] Detlef Stender: Vom Leben der toten Dinge. Schränke zum Kühlen als historische Quelle. In: Berliner Geschichtswerkstatt (Hg.): Alltagskultur, Subjektivität und Geschichte. Zur Theorie und Praxis von Alltagsgeschichte. Münster 1994, S. 157-173, hier S. 157.

eines thematisch-didaktisch orientierten Vermittlungsanspruchs bedient, dessen Attraktivität spätestens dann nicht mehr greift, wenn der pittoreske Alltag des ausgestellten „Tante-Emma-Ladens“ zum auswechselbaren Normalfall im Museum geworden ist.

Solche Banalisierungserscheinungen bedürfen der wissenschaftlichen Wahrnehmung und Kritik, wie sie heute geleistet worden sind. Bemerkenswert sind die Ergebnisse auch deshalb, weil sie dem (kultur)historischen Museum die notwendige Unterstützung in der Bearbeitung der Dinge offerieren. Eine Unterstützung, die erforderlich ist, um musealen Expositionen den gewünschten intellektuellen Tiefgang auf der Basis geleisteter Forschungsarbeit zu verleihen. Denn erfolgreiche Ding-Präsentationen sind letztlich nur dann zu verwirklichen, wenn die Inhalte dazu reflektiert worden sind und damit ihre ganze optische, haptische und olfaktorische Bandbreite inszeniert werden kann. Aber: der so verbreitete und bereits eingangs zitierte „Weihrauch“ kann auch die Sinne vernebeln. Keine Frage: das Sammeln und Dokumentieren, das Erforschen und Präsentieren der Dinge bilden das Rückgrat wissenschaftlich-museologischer Tätigkeit.[17] Ob dieser Kanon allerdings auch noch wirtschaftlich erfolgreich ist, hängt nicht allein von der Aktivierung der Sinne, sondern vor allem von der Dienstleistungsbereitschaft und der damit verbundenen Besucherorientierung des jeweiligen Museums ab. Das ist prinzipiell nichts Verwerfliches, aber die damit verbundene Gratwanderung hat schon manches Volkskunde- und Freilichtmuseum allzu geschmäcklerisch geraten lassen. Versäumt das Haus – so meine These – manches von dem eigenen Tun auch einmal gegen den Strich zu bürsten, wird es diesem Museumstyp kaum gelingen, das Image des kulturpolitisch geduldeten, vorwiegend nostalgisch-folkloristisch agierenden Identitäts- und Erlebnisstifters abzulegen. So bleibt die Frage, ob sich Erneuerung allein in der jederzeit steigerungsfähigen Angebotspalette von Expositionen, Veranstaltungen und Events ausdrücken sollte oder

---

[17] Vgl. Wolf Könenkamp: Wider den Spaß. Oder: Längst bekannte Argumente für museale Sacharbeit. In: Carstensen/Kleinmanns (Hg.), Freilichtmuseum und Sachkultur (wie Anm. 14), S. 173-185.

neue Akzentuierungen nicht doch besser aus der kritischen Reflexion eigener Aufgabenbereiche geboren werden. Ich erlaube mir, Ihnen dazu abschließend vier Forderungen[18] zu unterbreiten:

1. Um im Thema und bei den Dingen zu bleiben: Die Sachkultur des späten 20. und frühen 21. Jahrhunderts sperrt sich gegen das klassische Sammeln und Musealisieren, weil sie dermaßen komplex und wandlungsfähig daherkommt, dass sie letztlich jedes Museumsdepot sprengt. Beschränkung nach skandinavischer *Samdok*-Methode ist programmatisch zu empfehlen, aber noch dringlicher scheint mir der Mut zur Neubewertung eigener Sammlungsprinzipien. Der Flut des überquellenden Warenange-bots durch das Sammeln virtueller Realien oder herkömmlicher Warenhauskataloge zu begegnen, wie es Tamás Hofer bereits Ende der 1970er Jahre empfohlen hat, ist eine Möglichkeit. Die andere rät zur Aufstellung individuell zugeschnittener Kriterienkataloge, in denen – bezogen auf den kulturhistorisch-volkskundlichen Museumstyp – regionale und soziale, alters- und geschlechtsspezifische Faktoren Berücksichtigung finden. Allein die Bereitschaft zum reflektierten Sammeln von Dingen und Fotografien involviert bereits einen ernst zu nehmenden Versuch gegen das museale Banalisieren, ähnlich wie ihn Denis Chevallier mit Blick auf die Massenkultur von Zahnbürsten und Plastiktüten heute unternommen hat.

2. Die Effizienz des volkskundlich-kulturhistorischen Museums ist – wie die Arbeit an anderen Museumstypen auch – von Partnerschaften abhängig. Einmal mehr ist an die Kooperation zwischen Museum und Universität zu erinnern. Institutionell verschränkte Forschungs- und Ausstellungsprojekte haben schon aus praktischen Erwägungen heraus größere Chancen, realisiert und wahrgenommen zu werden als zufällige Einzelstudien. Gemeint sind hier nicht allein Vorhaben im Rahmen von Lehrveranstaltungen und Studentenpraktika, sondern größere, drittmittelgeförderte Projekte. Auf diesem Gebiet gilt es, vorhandene Koopera-

[18] Diese Forderungen wurden bereits an anderer Stelle erhoben und seien hier nochmals wiederholt; vgl. Uwe Meiners: Volkskunde, Sachkulturforschung und Museum. Aufgaben und Ziele aus niedersächsischer Perspektive. In: Carola Lipp/Uwe Meiners/ Waldemar Röhrbein/Ira Spieker (Hg.): Volkskunde in Niedersachsen. Regionale Forschungen aus kulturhistorischer Perspektive. Referate der Tagung vom 28. Februar bis 2. März 2001 im Museumsdorf Cloppenburg – Niedersächsisches Freilichtmuseum. Cloppenburg 2002, S. 23-27, hier S. 27.

tionsmöglichkeiten zur Profilierung des Faches und der historischen Sachkulturforschung zu nutzen und sich damit zugleich kulturpolitisches Gehör zu verschaffen.

3. Die Präsentation und Inszenierung der Sachwelten wird derzeit in vielen Museen von wirtschaftlichen Gesichtspunkten bestimmt. Ich betone: Es sind freiwillige Gesichtspunkte, die dabei eine Rolle spielen, nicht allein ökonomische Zwänge. Erfolg wird zwar an Besucherzahlen gemessen, und dagegen ist im Prinzip auch nichts einzuwenden, wenn er sich nicht ausschließlich quantitativ definiert. Es scheint, als befriedigten gerade die Freilichtmuseen mit ihren für sich selbst sprechenden Inszenierungen die Erwartungshaltungen von Besuchern, ohne die Chance des Dekonstruierens, des Verfremdens, des Überraschens zu nutzen. Gottfried Korff sprach in diesem Zusammenhang von der Notwendigkeit der Präsentationslehre; ich möchte dem die Forderung nach der intelligenten Objektaufbereitung hinzufügen. Generell gilt, dass die zeitintensiven museologischen Kochkünste unter dem Diktat der kommerziellen Fast-Food-Küche zu kurz geraten. Mit dieser eher kritischen Einschätzung soll nicht das Museumsrad zurückgedreht oder gar einer antiquierten musealen Ärmelschoner-Mentalität das Wort geredet werden. Vielmehr ist darauf zu verweisen, dass gerade das kulturhistorisch-volkskundliche und hier insbesondere das Freilichtmuseum noch immer nicht oder etwas wohlwollender formuliert: noch viel zu wenig die Experimentierbühne der Präsentation betreten hat. Es gilt, diese museale Bühne auch einmal als „Schule des Befremdens“ zu begreifen, wie es Peter Sloterdijk bereits gefordert hat. Konkret: das Museum ist gut beraten, von seiner ihm zugewiesenen Möglichkeit Gebrauch zu machen, die Dingpräsentation mitunter gegen den Gewohnheitsstrich zu bürsten. Es schadet ihm nicht, wenn es, um in der Theatermetapher zu bleiben, seinen oft zu Tausenden ausharrenden Statisten die Chance zu einem überraschenden Einsatz gibt.

4. Schließlich sollte sich die Volkskunde stärker zu Wort melden, wenn es darum geht, Kompetenz in Fragen der materiellen Kulturgeschichtsforschung unter Beweis zu stellen. Sich im eigenen Schneckenhaus zu verkriechen, kann keine ernst zu nehmende Empfehlung sein. Davon hat es, rückblickend aus volkskundlicher Perspektive besehen, leider zu viele Beispiele gegeben. Um so größer sollte die Bereitschaft sein, sich

interinstitutionellen und interdisziplinären Zugängen zu öffnen. Dafür in Frage kommende Museen sollten sich diesem Anspruch stellen und ihren Sachverstand einbringen. Ihr Vorteil liegt in der regionalen Verortbarkeit, in der sozialräumlichen Akzeptanz, die ihnen alle Chancen in der Zubilligung fachlicher Kompetenz einräumt. Sie für sich allein behaupten zu wollen, wäre vermessen. Sie jedoch im Verbund mit anderen zu erproben und auf Projektebene umzusetzen, ist eine wiederholbare Vision, die so unrealistisch nicht ist. Kulturhistorisch betrachtet, gibt es auf der Landkarte mehr weiße Flecken als auf den ersten Blick zu vermuten ist. Es wäre als ein konstruktives Ergebnis im Zusammenwirken von Museum und Wissenschaft zu bezeichnen wenn sie inhaltsvoll gefüllt würden. Könnte die Volkskunde dabei eine federführende Rolle spielen, um so besser für ihr eigenes Renommee.

Andrea Hauser

Sachkultur oder materielle Kultur?

Resümee und Ausblick

„Wirklichkeit und Verlässlichkeit der Welt beruhen darauf, daß die uns umgebenden Dinge eine größere Dauerhaftigkeit haben als die Tätigkeit, die sie hervorbrachte, und daß diese Dauerhaftigkeit sogar das Leben ihrer Erzeuger überdauern kann."

Hannah Arendt

Die Tübinger Tagung „Über die Dinge des Alltags. Zur Analyse der materiellen Kultur" war in mehrfacher Hinsicht ein wichtiger Beitrag zur gegenwärtigen Hausse der Auseinandersetzung mit Dingen, die in den unterschiedlichsten Disziplinen zu verzeichnen ist.[1] Ihr interdisziplinärer Ansatz mit Beiträgen aus der Soziologie, der Ethnologie, der Geschichtswissenschaft, der Volkskunde und dem Museum ermöglichte die konzentrierte Bündelung unterschiedlicher Zugänge zur Analyse der materiellen Kultur und damit zugleich eine deutlichere Spezifizierung der disziplinären Sichtweisen. Darüber hinaus bot die Tagung die Chance, die häufig unreflektierten, pragmatisch-empirischen Zugänge zur materiellen Kultur theoretisch zu reflektieren, und den momentanen Wissensstand über die Dingkultur genauer zu bestimmen, den Gottfried Korff in seinen einleitenden „Sieben Fragen zur materiellen Kultur" trotz der immensen ökonomischen, sozialen und kulturellen Bedeutung des Materiellen nach wie vor als gering einschätzte.[2]

Für die Volkskunde, die sich seit ihrem Bestehen mit Sachkultur beschäftigt und ein reichhaltiges Repertoire zu ihrer Untersuchung bereithält, ist die interdisziplinäre Auseinandersetzung ein notwendiger

1 Siehe dazu den kürzlich stattgefundenen Kongress der Historikerinnen zum Thema „Geschlecht der Dinge" und die von der Vor- und Frühgeschichte in Frankfurt ausgerichtete Tagung „Die Dinge als Zeichen" sowie die verstärkte theoretische und metho-dische Reflexion im Museumsbereich bei Thomas Antonietti/Werner Bellwald (Hg.): Vom Ding zum Mensch. Theorie und Praxis volkskundlicher Museumsarbeit: das Beispiel Wallis. Baden 2002.

2 Zu einer ähnlichen Einschätzung kommt auch Daniel Miller: Material Culture and Mass Consumption. Oxford 1987, S. 3.

Schritt zur selbstbewussten Behauptung und Weiterentwicklung des eigenen Ansatzes. Vereinfachend wird in letzter Zeit immer wieder eine grobe Entwicklung der Sachkulturforschung innerhalb der Volkskunde von einem rein antiquarischen Interesse an Sachen der frühen Volkskunde als einer „Rettungswissenschaft" über einen soziologisch-funktionalistischen Ansatz seit den 1970/80er Jahren mit der Perspektive auf den Umgang mit Sachen hin zur Symbolforschung betont, die die Bedeutungsebenen der Artefakte als Codeträger zum Gegenstand hat. Neuerdings gipfelt diese Linie in der Behauptung, dass die Volkskunde die konkreten Dinge gar nicht mehr interessiere, sondern nur noch ihre Kontexte.[3] Mögen in einer solchen Sichtweise durchaus wichtige Etappen der Fachgeschichtsschreibung benannt sein,[4] ist sie dennoch zu eindimensional und unterschlägt allemal Ansätze innerhalb des Faches, die sich durchaus differenziert den Problemen der Sachkulturforschung gestellt haben: die „Wörter-und-Sachen Schule" um Rudolf Meringer, Otto Lauffers Ansatz einer kontextualen Quellenkombination, mit denen er die „stummen Objekte" zum Sprechen bringen wollte, und nicht zuletzt die schon frühen semiotischen Ansätze zum Beispiel von Ingeborg Weber-Kellermann und Karl-Sigismund Kramer, die die Wichtigkeit der Zeichenfunktion der Dinge und die „Dingbedeutsamkeit" betonten.[5]

---

[3] Wenn es so wäre, hätte die Volkskunde einen verhängnisvollen Verlust erlitten, dies ist aber weder in der Museumsvolkskunde noch universitär der Fall. Vgl. u.a. den Abschnitt „Objekte-Ikonen" in Uwe Meiners: Materielle Kultur. Sammlungs- und Ausstellungsstrategien im historischen Museum. 14. Arbeitstagung der Arbeitsgruppe Sachkulturforschung und Museum. Cloppenburg 2002; Martina Blaschka: Tupperware als Lebensform. Die Schüssel, die Party, die Beraterin. Eine empirische Studie. Tübingen 1998.

[4] Zusammenfassend dazu u.a. Wolfgang Jacobeit: Bäuerliche Arbeit und Wirtschaft. Ein Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte der deutschen Volkskunde. (= Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Bd 39). Berlin (DDR) 1965. Veröffentlichungen des Instituts für deutsche Volkskunde, Bd. 39); Uwe Meiners: Forschungen zur historischen Sachkultur. Zwischen Interpretation und Statistik. In: Der Deutschunterricht 39/6, 1987, S. 17-36; Utz Jeggle: Volkskunde im 20. Jahrhundert. In: Rolf W. Brednich (Hg.): Grundriss der Volkskunde. Berlin 1988, S. 51-71.

[5] Vgl. Andrea Hauser: Dinge des Alltags. Studien zur historischen Sachkultur eines schwäbischen Dorfes. Tübingen 1994, S. 33-60 und die Aufsätze von Karl-S. Kramer, Gottfried Korff und Wolfgang Brückner zur Dingbedeutsamkeit im Anzeiger des Germanischen Nationalmuseums und Berichte aus dem Forschungsinstitut für Realienkunde. Nürnberg 1995.

So boten die ersten Tübinger kulturwissenschaftlichen Gespräche in ihrer Anlage viele Möglichkeiten zur Klärung relevanter Fragen. Was waren nun ihre signifikanten Diskussionslinien und Perspektiven?[6] In einer Art Systematisierung des Vorgetragenen werde ich entlang von drei thematischen Komplexen, die sich meines Erachtens in allen Beiträgen wieder finden lassen, nämlich *Dinge: Definitionen und Theorien*, *Dinge: Eigensinn und Überschuss*, *Dinge: Methoden und Konzepte*, eine Zusammenschau versuchen, um zum Schluss – quasi als Ausblick – unter der Fragestellung „Sachkultur oder materielle Kultur?" Offenes und Unerledigtes kritisch zu beleuchten.

Dinge: Definitionen und Theorien

Deutlich hat sich gezeigt, dass die unterschiedlichen Fachtraditionen verschiedene Nomenklaturen und Definitionen dessen hervorgebracht haben, was als materielle Kultur verstanden wird. So sprach die Kultursoziologin Elfie Miklautz von Produkt, wenn Tausch- und Gebrauchswert der Dinge gemeint war, von Artefakt, wenn die symbolische Dimension inbegriffen sein sollte. Eine andere Zweiteilung unternahm der Ethnologe Hans Peter Hahn, indem er „artefacts as categories" definierte: Dinge seien zweierlei, einmal materielles Ding und zum anderen Bedeutungen, wobei wissenschaftlich interessant sei, wie sich Materialität und Bedeutung in je spezifischer Weise bei den Akteuren verbinde. Der Geschichtswissenschaftler Dirk van Laak dagegen sprach von Dingen als Geschichtszeichen, als „Agenturen des Alltags", und meinte damit gesellschaftliche Phänomene, die sich auch materiell ausdrücken. Entsprechend unterschiedlich waren die vorgetragenen theoretischen Ansätze. Für die soziologische Theorie des Artefakts, die Elfie Miklautz im Anschluss an Durkheim und Simmel entwickelte, sind Konsumakte als gegenwärtig wichtigste Form des Sachumgangs zentral für die Herstellung einer gemeinsamen Wirklichkeit als symbolischer Form. Die Dingwelt sei wie in den vorindustriellen Kulturen totemistisch strukturiert und damit ein symbolisch vermitteltes Sinnsystem – so hätten u.a. Banken und Kaufhäuser die Funktion des Totems übernommen. Konsum dient so heute zentral der gesellschaftlichen Integration und Differenzierung. Materielle Dinge garantieren in diesem Zusammenhang Dauerhaftigkeit,

[6] Eine Zusammenfassung der Beiträge findet sich in meinen Bericht in der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde, 1/2003, S. 101-106.

Orientierung und Erinnerung. Auch Martin Scharfe sieht in dem steten Versuch der Überwindung des Todes durch die Herstellung von Artefakten eine zentrale Bedeutungsebene der Dinge. Das dadurch entstandene Kulturwerk sei immer geistig und materiell zugleich. Voraussetzend, dass sich im Ding innere und äußere Natur entsprechen, stellt Scharfe den Leib als Medium der inneren Natur und als Medium zur äußeren Natur ins Zentrum der Betrachtung, so dass eine vom Objekt ausgehende Konkordanz – eine leibliche Entsprechung zwischen Körper- und Dingwelt – bestehe. Hans Peter Hahn ging einen Schritt weiter, indem er im Anschluss an die Kulturpsychologie die Rolle der materiellen Kultur als zentral für die Identitätsbildung benannte, womit Dinge sozialisierende Wirkung hätten. Die Aneignung der Dinge, im Sinne der „Entäußerung", habe eine expressive Dimension, die sich subjektiv unterschiedlich äußern könne. Entsprechend lehnt Hahn eine Gleichsetzung von Objekt und Kultur und damit die Zeugenschaft von Objekten ab. Damit negiert er nicht die Aussagekraft der Objekte für die untersuchte Kultur, sondern kritisiert das In-Eins-Setzen von Stand der Kultur und Sachkultur, das lange Zeit in der Ethnologie praktiziert wurde.

Offensichtlich wurde bei allen Ansätzen die enge Bindung zwischen Mensch und Ding. Erst in dieser Bindung erlangen Dinge Bedeutung und in ihr liegt die Faszination der Dinge. Die Berücksichtigung der „Reziprozität der materiellen Kultur (Menschen formen Dinge – Dinge formen Menschen)" ist bei einem umfassenderen kulturwissenschaftlichen Zugang zentral.[7] Ob nun allerdings die Bedeutungen per se dem Ding inhärent sind und damit sich auch Überschüssiges fern von aller menschlichen Intention in ihnen kristallisieren kann oder ob Bedeutungen sich erst durch das Agieren der Akteure einstellen, erwies sich als zentrales Problem der Analyse materieller Kultur.

[7] Hermann Heidrich: Von der Ästhetik zur Kontextualität: Sachkulturforschung. In: Silke Göttsch/Albecht Lehmann (Hg.): Methoden der Volkskunde. Positionen, Quellen, Arbeitsweisen der Europäischen Ethnologie. Berlin 2001, S. 33-56, hier S. 34.

Dinge: Eigensinn und Überschuss

„Am Absterben der Erfahrung trägt Schuld nicht zum letzten, daß die Dinge unterm Gesetz ihrer reinen Zweckmäßigkeit eine Form annehmen, die den Umgang mit ihnen auf bloße Handhabung beschränkt, ohne einen Überschuss, sei's an Freiheit des Verhaltens, sei's an Selbständigkeit des Dinges zu dulden, der als Erfahrungskern überlebt, weil er nicht verzehrt wird vom Augenblick der Aktion."

THEODOR W. ADORNO

Im Hintergrund schwingt der spezifisch deutsche Widerspruch zwischen materieller und geistiger Kultur mit, der – so scheint es – nun auch theoretisch überwunden sein will. Am radikalsten problematisierte dies Martin Scharfe, der bereits durch die analytische Trennung in Materialität, Form, Funktion und Symbol ein Gegenüber von materieller und geistiger Kultur konstruiert sieht. Ausgehend von der voraufklärerischen Signaturenlehre Jakob Böhmes kritisiert er diesen Mythos einer einseitig empiristisch verstandenen Aufklärung. Eine Aufhebung der Gegenüberstellung von geistiger und materieller Kultur bedeute, dass Dinge wieder als äußerlich und innerlich zugleich gesehen werden müssen. Es sei Aufgabe der Kulturwissenschaften, der Betrachtung von Funktionen – der Beziehungen der Menschen zum Werk – den konzentrierten Blick auf das Werk selbst an die Seite zu stellen. Auch Hans Peter Hahn plädierte im Anschluss daran dafür, die Nähe und Ferne der Dinge (Heidegger), die expressive Dimension der Artefakte ernst zu nehmen. Gerade in ihrem Dasein wohne Artefakten stets ein Überschuss inne, den es immer wieder neu zu entdecken gälte.

Diese Aufgeladenheit und Symbolfunktion der Dinge ernst zu nehmen, dafür plädiert schon seit langem Gottfried Korff mit seinem von ideologischem Ballast befreiten Konzept der „Dingbedeutsamkeit". Menschen haben „eine mehr als nur zweckgerichtete Beziehung zu den Objekten ihres Handelns oder ihrer Umgebung", denn „Objekte vermitteln sensorische Eindrücke, Handlungserfahrungen der Leichtigkeit oder Mühsal, von Beglücktsein, Ärger, Hoffnung, Angst, also vielfältige Bedeutungen, die Dinge zu Repräsentanten einer funktional-emotionalen Potentialität machen. [...] Weil Dinge durch ‚materielle Eigenqualitäten', ‚Beziehungsqualitäten' und ‚Funktionsqualitäten' ausgezeichnet sind, verfügen sie über eine Vielzahl von Konnotationen und Symbolbedeutungen, die

konstitutiv für die Dingbedeutsamkeit sind."[8] In ihrer soziologischen Theorie des Artefakts führt Elfie Miklautz aus, dass, da Artefakte in ihrer Bedeutung vielfach mit kollektiv unbewussten, traditionalen Gehalten durchdrungen sind, sie lebendig und beseelt erscheinen. Dadurch entstehe ein Spannungsverhältnis zwischen Magie und Logik, mimischer Aneignung und rationaler Distanzierung, so dass Artefakte in ihrem Gebrauch Bedeutungen erlangen, die zwischen Fetischisierung, animistischer Verlebendigung und funktionalem Gebrauchswert oszillieren. Diese Eigenschaften ermöglichten erst Remythisierungsstrategien der Kunst, der Werbung[9] und, so möchte man hinzufügen, auch des Museums. Bereits Ernst Schlee hat diese Mehrdeutigkeit der Dinge gefasst: „Gerät kann nicht nur zweckmäßig (praktisch, handlich, griffig, fügsam) sein, sondern auch geliebt (schön, vertraut, eigen), ja beseelt (eigenwillig, störrisch, befreundet, gesellig)."[10] Dieser immer spürbare und schwer fassbare Überschuss macht ja geradezu den Reiz der Analyse der materiellen Kultur aus, die es immer mit Mehrdeutigkeiten zu tun hat.

Dinge: Methoden und Konzepte

„Wir erkennen ein Ding als Gegenstand unserer Wahrnehmung nur so, wie es uns – eingekleidet in die Anschauungsformen von Raum und Zeit, in die Kategorien und Verstandesgesetze – so erscheint; wie es ‚an sich' beschaffen ist, werden wir niemals erkennen."

Philosophisches Wörterbuch

Dass Gegenstände ihre Sprachen sprechen, die entschlüsselt werden müssen, dies wurde allseits so gesehen. Die Untersuchung der Wirkungskonkretheit der materiellen Dinge, d.h. deren Form und Funktion in der konkreten Materialität und sinnlichen Valenz, wurde von Gottfried Korff als zentrale Aufgabe der Kulturwissenschaften formuliert. Er schlägt dafür als Zugang das Konzept des „epistemischen Dings" von

---

[8] Gottfried Korff: Einleitung. Notizen zur Dingbedeutsamkeit. In: 13 Dinge. Form, Funktion, Bedeutung. Katalog zur gleichnamigen Ausstellung im Museum für Volkskultur in Württemberg, Waldenbuch. Stuttgart 1992, S. 8-17.

[9] Elfie Miklautz: Kristallisierter Sinn. Ein Beitrag zur soziologischen Theorie des Artefakts. Wien 1995, S. 63 ff.

[10] Ernst Schlee: Volkskunde der Sachen. In: Peter Ingwersen: Methodisches Handbuch für Heimatforschung. Schleswig 1954, S. 223 ff., hier S. 225.

Hans-Jörg Rheinberger, Direktor des Max-Planck-Instituts für Wissenschaftsgeschichte in Berlin, vor, das das Artefakt als Erkenntnisgegenstand ernst nimmt. Nach Rheinberger sind „epistemische Dinge“ Dinge des Wissens, die Fragen stellen. Sie sind in ihrer Bedeutungsoffenheit und damit in ihrer charakteristischen Unschärfe Generatoren. An ihrer Materialität, Sichtbarkeit und sinnlichen Perzeption könne Wissen gewonnen werden, sie seien damit ein wichtiger Schlüssel für die Lesbarkeit der Welt und zugleich Innovationsträger. Eröffnet das Konzept des „epistemischen Dings“ den Spielraum des Experimentierens – in Laboren des Wissenschaftsprozesses sollen die Deutungen „herumtappend“ eruiert werden, womit Rheinberger zeigen will, dass „in einem experimentellen Laborprozess auch Kontingenzen eine Rolle spielen“ –, so bleibt unklar bei dieser Übertragung der von Rheinberger für die Naturwissenschaftsmethodik entwickelten These auf die Analyse materieller Kultur insgesamt, wer definiert, was „epistemische Dinge“ sind. Für Rheinberger entstehen sie zufällig, oft bereits schon vor der Erkenntnis der Wissenschaftler, so wie Künstler das Kunstwerk „von Tunneln und Schächten früherer Werke“ herleiten, immer mit der Hoffnung „auf eine Goldgrube zu stoßen“.[11] Sicherlich gibt es innovatorische kulturelle Schlüsselobjekte, die sich spontan entwickeln, doch in der empirischen Sachkulturforschung könnte dies allzu leicht auch zu einer Rechtfertigungsstrategie der eigenen Auswahl des Objektes werden. Immerhin ist hier der wichtige Schritt hin zu einer Analyse des Verbindungsmodus von den Kontexten der Dinge zum Artefakt selbst in seiner ganzen Disparatheit und Eigenständigkeit getan.

In den Beiträgen zur Tagung wurde den Dingen im Forschungsprozess unterschiedlichen Stellenwert beigemessen. Waren sie für Elfie Miklautz im Rahmen ihrer strukturellen Hermeneutik primär Mundöffner im Rahmen von Befragungen, und fanden sie in der Feldforschung Hans Peter Hahns durch Abfrage ihrer Bedeutungen für die Akteure ihren Platz in vielfältigen subjektiven Sachuniversa, anhand derer sich verallgemeinerbare Strukturen des Dingumgangs eruieren ließen, so wurden sie von Dirk van Laak in ihrem Eigenwert und Systemcharakter als „Agenturen des Alltags“ entschlüsselt.

---

[11] Lassen sich künstlerische auf wissenschaftliche Innovationsprozesse abbilden? Nils Röller im Gespräch mit Hans-Jörg Rheinberger über dessen Buch „Experimentalsysteme und Epistemische Dinge“. In: Kunstforum, Bd. 164, März-Mai 2003, S. 386-389.

Je nach Forschungsansatz dominiert also die Analyse der Dinge selbst oder die Interpretation der Artefakte durch sekundär gewonnene Quellen wie Interviews, schriftliche Quellen, Abbildungen etc. Das „Gespräch über Dinge“ und die „Dinge selbst“ seien jedoch vielfach nicht kongruent, wie Ueli Gyr in der Diskussion anmerkte. Die Analyse dessen, wie sich beides miteinander verbindet, sei somit wesentlichste Aufgabe der Kulturwissenschaften. Strittig blieb, ob eine Analyse der Dinge ohne historische und soziale Kontextualisierung möglich sei, auf jeden Fall dürfe sie nicht allein darin aufgehen, wolle sie den „Überschuss“ der Dinge ernst nehmen. Objekte – so Bernd Jürgen Warneken – seien nicht Ausgangspunkt, sondern Endpunkt einer Produktion. Sie gingen nicht in Nutzungen auf und seien auch nicht nur *structure* (symbolisch), sondern selbst *agency*, eine Triebkraft. Wie jedoch sollen sich die polyvalenten Bedeutungsebenen der Dinge erschließen, ohne die Kontexte des Gebrauchs, der individuellen und kollektiven Aneignung und des Sinns, der emotionalen und ästhetischen Besetzung zu berücksichtigen? Wie sollen die Sachuniversa in Zeit und Raum analysiert werden, ohne soziale und kulturelle Differenzierungen und die Wirkmächtigkeiten des Habitus zu berücksichtigen?[12] Sieht man von dieser Kontextualität der Dinge ab, die historisch immer De- und Rekontextualisierungen, also Transformationen bedeuten,[13] bleiben Sachen tatsächlich „stumm“. Sicherlich ist es so, wie es Susanne Christina Jost unlängst ausführte, dass die Mehrstimmigkeit der Objekte viele Geschichten erzählen lässt. Nach ihr gälte es zu untersuchen, wie Gegenstände unterschiedliche Bedeutungen und Funktionen erlangen, und nicht was sie bedeuten, wobei besonders das „Mutationspotential“ von Dingen, die beständigen Transformationen ihrer Bedeutungen und Funktionen, analysebedürftig sei.[14] Damit tritt neben die Analyse und historische Entschlüsselung des Artefaktes selbst gleichermaßen die der es umgebenden Handlungsfelder und Verweisungs-

---

[12] Das Habituskonzept von Pierre Bourdieu eignet sich zur Analyse von historischen und Gegenwartsgesellschaften. Vgl. Hauser, Dinge des Alltags (wie Anm. 5), S. 26-31.

[13] Gabriele Mentges: Einleitung. In: Gabriele Mentges/Ruth-E. Mohrmann/Cornelia Foerster (Hg.): Geschlecht und materielle Kultur. Frauen-Sachen. Männer-Sachen. Sach-Kulturen. Münster 2000, S. 3-20, hier S. 4.

[14] Susanne Christina Jost: Das museale Ding. Von der Theorie zur Praxis. In: Antonietti/ Bellwald (Hg.), Vom Ding zum Mensch (wie Anm. 1), S. 7-20, hier S. 14-18.

zusammenhänge.[15] So könnte das vorläufige Fazit dieser ersten „Tübinger kulturwissenschaftlichen Gespräche“ lauten, dass bei der Analyse der materiellen Kultur, den Beziehungen zwischen Menschen und Artefakten, d.h. den je spezifischen Bedeutungen für die Akteure, und dem Werk selbst in seiner Eigendynamik gleichermaßen Aufmerksamkeit zu widmen ist.

Sachkultur oder materielle Kultur?

Dies verweist m. E. auf eine gewisse Diskrepanz zwischen den Konzepten „Sachkultur“ und „materielle Kultur“.[16] Sachkulturforschung – ein in der Geschichte des Faches traditioneller Terminus der Volkskunde – geht konsequent von den Dingen aus und interpretiert diese in ihrer Materialität, Form, Funktion sowie Zeichen- und Symbolhaftigkeit, wobei spätestens seit dem Regensburger Volkskundekongress „Umgang mit Sachen“ 1981 die Notwendigkeit einer sozialen und kulturellen Kontextualisierung der Artefakte und einer Akteursperspektive unstrittig ist.[17] *Material culture studies* dagegen, entstanden im Kontext der britischen und amerikanischen Anthropologie, untersuchten von vornherein Artefakte als kulturell geformten Bestandteil der Kultur, wobei die Wechselwirkungen von „materiellem Ding“ und seinen kulturellen Bedeutungen, Werten und Alltagskontexten im Vordergrund stehen.[18] Beide Begriffe haben in ihrer jeweiligen Konzeptionalisierung ihre Berechtigung, wobei jedoch gerade für eine volkskundlich orientierte Kulturwissenschaft einiges dafür spricht – nicht nur die spezifische Fachgeschichte – den Be-

---

[15] Vgl. dazu Thomas Antonietti: Vom Umgang mit dem Museumsobjekt. Grundsätzliches zur volkskundlichen Sachforschung. In: Antonietti/Bellwald (Hg.), Vom Ding zum Mensch (wie Anm. 1), S. 21-47, hier S. 39; zur semantischen Analyse von Handlungen vgl. Stefan Beck: Umgang mit Technik: kulturelle Praktiken und kulturwissenschaftliche Forschungskonzepte. Berlin 1995.

[16] Zur Definition von *material culture*, vgl. Schlereth in Anschluss an James Deetz: „that segment of man’s physical environment which is purposely shaped by him according to culturaly dictated plans.“ Thomas J. Schlereth: Cultural History and Material Culture. Everyday life, Landscapes, Museums. London 1989, S. 19.

[17] Umgang mit Sachen: Zur Kulturgeschichte des Dinggebrauchs. 23. Deutscher Volkskundekongress in Regensburg 1981. Hg. v. Konrad Köstlin und Hermann Bausinger. Regensburg 1983.

[18] Laut Schlereth, Cultural History (wie Anm. 16), S.31 : „It is a claim to view material culture as a process whereby we attempt to see through objects (not just the objects themselves) to the cultural meaning to which they relate or that they might mediate.”, S. dazu auch W. David Kingery: Learning from Things. Method and Theory of Material Culture Studies.Washington, London 1996.

griff Sachkultur – oder Dingkulturforschung beizubehalten, geht es ihr doch zentral um die Sachen selbst in ihrer Materialität, Funktion und Temporalität, d.h. ihrer physikalischen Präsenz in Raum und Zeit.[19]

Eingeschoben sei hier, dass bezüglich der Temporalität positiv hervorzuheben ist, dass bei den auf der Tagung vorgestellten Forschungen vielfach Gegenwartsphänomene Ausgangspunkt der Analyse waren. Dazu gehörte die zunehmende Dominanz des Konsums gegenüber der Produktion, die Globalisierung, die weltweit zur Vereinheitlichung bei gleichzeitigen Tendenzen zur lokalen Differenzierung der Dingkultur führt, das Problem der Definition dessen, was heute angesichts der globalisierten Massenkultur als Kulturerbe im Museum gesammelt werden soll (Denis Chevallier). Künftig wird die volkskundlich orientierte Kulturwissenschaft den Globalisierungsfolgen verstärkte Aufmerksamkeit widmen müssen, wird doch die Frage nach der nach wie vor unterschiedlichen Verfügbarkeit von Dingen sowie die nach der Definitionsmacht über die materielle Kultur bei zunehmender Abstandsvergrößerung von Raum und Zeit in Zukunft zu einem zentralen Konfliktfeld werden.[20] Die immer auch historische Herangehensweise der Volkskunde – der Blick auf das Diachrone – wird sich als Stärke erweisen, wenn es darum geht, die materielle Kultur einer globalisierten Welt in ihrem Herkommen und Hingehen und ihrer Funktion für Identifikationen und Abgrenzungen zu verstehen.

Die Kritik an funktionalistischen Ansätzen und kontextueller Sachkulturforschung kann vor diesem Hintergrund nicht ein Zurück zu den Sachen in dem Sinne einer antiquarisch-kunsthistorischen Perspektive sein. Es bedarf nicht nur – wie es Gottfried Korff immer wieder anmahnt – einer Analyse der Dinge als Codeträger in ihrem Dreiklang von Materialität, Form und Funktion, sondern auch eine verstärkte Untersuchung der Akteursperspektiven inner- und außerhalb Europas. Ein Desiderat ist dabei nach wie vor, mit Hilfe welcher Methodik Dinge selbst so befragt werden können, dass sie in ihrer sinnlichen Valenz, Eigenständigkeit und Überschüssigkeit, aber auch in ihrer historischen und sozialen Gebundenheit und Bedeutung für die Menschen gelesen werden können.

---

[19] Vgl. dazu Gottfried Korff: Dinge: unsäglich kultiviert. Notizen zur volkskundlichen Sachkulturforschung. In: Netzwerk Volkskunde: Ideen und Wege. Festgabe für Klaus Beitl zum siebzigsten Geburtstag. Wien 1999, S. 273-290.

[20] Arjun Appadurai: Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization. Minneapolis, London 1996; Anthony Giddens: Konsequenzen der Moderne. Frankfurt/ Main 1997.

Die Semiotik allein genügt da nicht. Die linguistische Analyse der Artefakte war sehr fruchtbar für die Demonstration der symbolischen Formbarkeit und Potentialität der Objekte, aber sie hat Grenzen, denn Dinge sind keine Worte. Der entscheidende Unterschied liegt in ihrer Physikalität.[21] Vielleicht könnte mit der Frage nach den Wahrnehmungsformen – wie sie unlängst Gabriele Mentges aufwarf – „ein differenziertes Konzept für die menschliche Erfahrung und das Erleben der materiellen Kultur in der Moderne entwickelt werden? Wahrnehmung ist zwar ebenfalls eine akteurbezogene Kategorie, aber eine, mit der sich der Handlungsbegriff in einem anderen, zugleich distanzierteren und umfassenderen Sinne auslegen lässt, da Wahrnehmung die rationell-geistige und körperliche Erfassung gleichermaßen miteinbezieht. [...] Im Handlungskontext und im Handlungsrahmen gelangen sowohl Sinne, Affekte wie auch Intellekt zur Entfaltung, die gemeinsam zur Bedeutung der Dinge beitragen."[22] Grundproblem bei dem dialektischen Zusammenspiel zwischen dem kulturell geprägten Ordnen der Objekte und dem Geformtwerden der Menschen durch Dinge bleibt aber nach wie vor das, was das Artefakt selbst ausmacht: „In a sense artefacts have a certain ‚humility' in that they are reticent about revealing their power to determine what is socially conceivable. Curiously, it is precisely their physicality which makes them at once so concrete and evident, but at the same time causes them to be assimilated into unconscious and unquestioned knowledge."[23]

In der Konsequenz ist es für die volkskundlichen Kulturwissenschaften sinnvoll, was auch auf der Tagung immer wieder betont wurde, die Artefakte selbst wieder vermehrt in das Zentrum zu stellen – dies ist auch ein wichtiger Profilierungspunkt gegenüber anderen Disziplinen, die sich der materiellen Kultur in Form vielfacher Phänomene zuwenden. Das „Zurück zu den Objekten", eine Tendenz, die nicht nur in den Wissenschaften, sondern auch in den Museen beobachtbar ist (vgl. Uwe Meiners), erfordert jedoch eine theoretische und methodische Weiterentwicklung. Sicherlich sind hier vermehrt psychologische, kunstwissenschaftliche und vielleicht auch pädagogische Ansätze und Methoden mit heran zu ziehen, die die Probleme der Mensch-Ding-Beziehung, der Repräsentation und der Anmutungsqualität von Dingen zum Gegenstand

---

[21] Daniel Miller: Artefacts and the Meaning of Things. In: Tim Ingold (Hg.): Companion Encyclopedia of Anthropology. London 1994, S. 396-413, hier S. 406f.

[22] Mentges, Einleitung (wie Anm. 13), S. 13f.

[23] Miller, Artefacts (wie Anm. 21), S. 408.

haben.[24] Auch gälte es künftighin das „Experimentierfeld Museum“ in seinen vielfältigen Möglichkeiten einer systematischeren Analyse zu unterziehen, um auf der Grundlage der längst überfälligen Präsentationstheorie (Korff) auch die Theorie der Sachkulturforschung voranzutreiben.[25] Mit gutem Recht aber, denke ich, kann die volkskundlich orientierte Kulturwissenschaft dabei bei ihrem angestammten Terminus Sachkultur bleiben, ist ihm doch gerade die Stärke des Faches inhärent: die Artefakte – das Werk – ernst zu nehmen.

---

[24] Zum Beispiel Ansätze aus der Kulturpsychologie wie die von Ernst E. Boesch: Das persönliche Objekt. In: Ernst D. Lantermann (Hg.): Wechselwirkungen. Psychologische Analysen der Mensch-Umwelt-Beziehung. Göttingen u.a. 1982, S. 29-40; der Repräsentationskritik wie der von Irene Nierhaus: Arch 6. Raum, Geschlecht, Architektur. Wien 1999 und der Bildung durch Dinge wie z.B. Johannes Beck/Heide Wellershoff: SinnesWandel. Die Sinne und die Dinge im Unterricht. Frankfurt/Main 1989.

[25] Vgl. u.a. Andreas Grote (Hg.): Macrocosmos in microcosmo: die Welt in der Stube. Zur Geschichte des Sammelns 1450-1800. (= Berliner Schriften zur Museumskunde, Bd. 10) Opladen 1994; Andrea Hauser: Staunen – Lernen – Erleben. Bedeutungsebenen gesammelter Objekte und ihrer musealen Präsentation im Wandel. In: Gisela Ecker/Martina Stange/Ulrike Vedder (Hg.): Sammeln, Ausstellen, Wegwerfen. Königstein/Taunus 2001, S. 31-48.

Anhang

Bilder einer Tagung

Fotografien von Martin Schreier



Silke Göttsch



Martin Scharfe



Elfie Miklautz



Hans Peter Hahn



Uwe Meiners



Dirk van Laak



Eva Julien-Kausel, Denis Chevallier



Bernhard Tschofen, Martina Eberspächer



Gottfried Korff, Harald S. Liehr



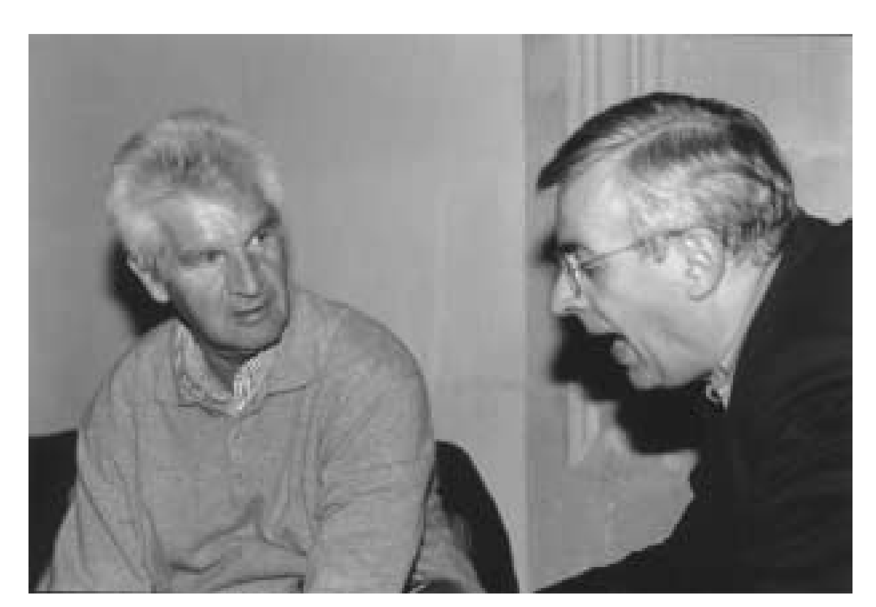
Max Matter, Gottfried Korff



Franz-Josef Brüggemeier, Ulrike Langbein



Ueli Gyr, Gottfried Korff



Utz Jeggle, Bernd Jürgen Warneken



Ueli Gyr, Helmut Eberhart



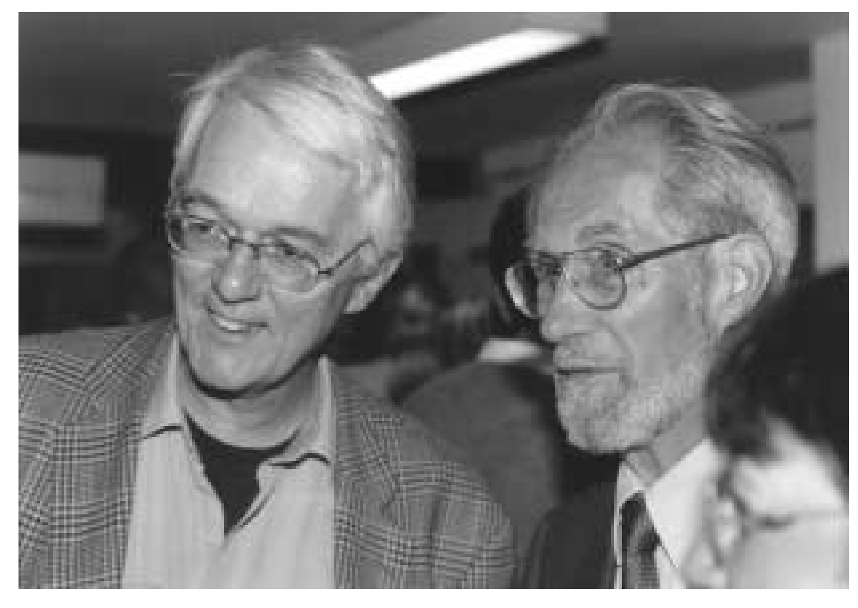
Fabio Gygi, Reinhard Johler



Werner Metzger, Walter Leimgruber



Eckhardt Hengstenberg, Walter Leimgruber, Gottfried Korff



Franz-Josef Brüggemeier, Reinhard Rürup



Gottfried Korff, Silke Göttsch



Harald S. Liehr, Reinhard Johler, Jürg Steiner, Ulrich Borsdorf (v.l.n.r.)

Programm Tübinger kulturwissenschaftliche Gespräche, 1
11. Oktober 2002

Über die Dinge des Alltags
Zur Analyse materieller Kultur

Hörsaal klassische Archäologie, Nordostturm Schloß Hohentübingen

09.15 - 09.30	Begrüßung Reinhard Johler, Tübingen
09.30 - 10.00	Sieben Fragen zum Studium der materiellen Kultur Gottfried Korff, Tübingen
10.15 - 11.15	Die Produktwelt als symbolische Form Elfie Miklautz, Wien Moderation: Gudrun M. König, Tübingen
11.30 - 12.30	Der Umgang mit globalen Gütern und ihre Bedeutungen Studien zur materiellen Kultur einer Subsistenzgesellschaft Hans P. Hahn, Bayreuth Moderation: Bernhard Tschofen, Wien
15.00 - 16.00	Infrastrukturen Anthropologische und alltagsgeschichtliche Perspektiven Dirk van Laak, Jena Moderation: Silke Göttsch, Kiel
16.15-17.15	Die Signatur der Dinge Anmerkungen zu Körperwelt und objektiver Kultur Martin Scharfe, Marburg Moderation: Reinhard Johler, Tübingen
17.30 - 18.30	Conserver le patrimoine ethnologique Musealisierung und Entkontextualisierung der Dinge Denis Chevallier, Paris Moderation: Nina Gorgus, Paris
18.45 - 19.15	Kommentar zum Tage Uwe Meiners, Cloppenburg

Die Diskussionen werden von Andrea Hauser, Bremen protokolliert und für die Publikation resümiert.

Kalte Herberge, Schloß Hohentübingen

20.00 Uhr	Über die Museumsdinge von und für Gottfried Korff Silke Göttsch, Kiel/Bernhard Tschofen, Wien/Gudrun M. König, Tübingen/ Jürg Steiner, Berlin/ Moderation: Martina Eberspächer, Stuttgart

Anschließend: Empfang im Institut

Liste der Teilnehmer und Teilnehmerinnen

Tübinger kulturwissenschaftliche Gespräche, 1
11.10.2002

Baumgart, Markus, Tübingen
Bausinger, Hermann, Tübingen
Beil, Christine, Tübingen
Besenfelder, Sabine, Tübingen
Borsdorf, Ulrich, Essen
Braun, Birgit, Pliezhausen
Brüggemeier, Franz-Josef, Freiburg
Brüggemeier, Joan, Freiburg
Burckhardt-Seebass, Christine, Basel
Buschle, Matthias, Basel

Chevallier, Denis, Paris

Dawid, Anka, Tübingen
Dieterich, Gerd, Stuttgart

Eberhart, Helmut, Graz
Eberspächer, Martina, Stuttgart
Eggert, Manfred K. H., Tübingen
Eggert, Rosemarie K., Tübingen
Elbert, Veronika, Tübingen

Fast, Kirsten, Esslingen/Tübingen
Fliege, Thomas, Tübingen
Frank, Saskia, Stuttgart
Fuchs, Leonie, Tübingen

Glass, Christian, Ulm
Göttsch, Silke, Kiel
Gorgus, Nina, Paris
Grabowski, Ralf, Reutlingen
Gygi, Fabio, Tübingen
Gyr, Ueli, Zürich

Hägele, Ulrich, Tübingen
Häußer, Christian, Tübingen
Hahn, Hans P., Bayreuth
Harms, Volker, Tübingen
Hauser, Andrea, Bremen
Heinz, Christine, Tübingen
Hengstenberg, Eckhardt, Eßlingen
Hengstenberg, Gisela, Eßlingen
Hillringhaus, Alexandra, Tübingen/Elmshorn

Jeggle, Utz, Tübingen/Berlin
Johler, Reinhard, Tübingen
Jürgens-Kirchhoff, Annegret, Tübingen
Julien-Kausel, Eva, Paris

Kaiser, Alexandra, Tübingen
Kienitz, Sabine, Stuttgart/Tübingen
Kienlin, Tobias L., Frankfurt
Klein-Brabender, Christoph, Tübingen
König, Gudrun M., Tübingen
Kollmar, Margarete, Tübingen
Korff, Gottfried, Tübingen
Kümmel, Christoph, Tübingen

Laak, Dirk van, Jena/Tübingen
Lang, Waltraud, Tübingen
Langbein, Ulrike, München
Leimgruber, Walter, Basel
Leibfarth, Monika, Tübingen
Lepp, Nicola, Berlin
Leroy, Esther, Frankfurt
Liehr, Harald S., Weimar
Linke, Uli, New Brunswick
Lipski, Simone, Tübingen
Louis, Hajo, Tübingen

Maase, Kaspar, Tübingen
Maier, Rudi, Ludwigsburg
Maile, Michael, Nürtingen

Matter, Max, Freiburg
Meiners, Uwe, Cloppenburg
Miklautz, Elfie, Wien
Moser, Johannes, Dresden
Müller, Heidi A., Nürnberg

Nonnenmann, Almut, Tutzing
Nikitsch, Herbert, Wien

Purin, Bernhard, Nürnberg
Peillex, Nathalie, Tübingen
Puchberger, Magdalena, Wien

Regener, Susanne, Tübingen/Hamburg
Rehm, Kerstin, Tübingen
Reinhardt, Uwe J., Stuttgart
Roller, Hans-Ulrich, Stuttgart
Rolshoven, Johanna, Zürich
Roth, Martin, Dresden
Rürup, Reinhard, Berlin

Scharfe, Martin, Marburg
Scheer, Monique, Tübingen
Schlager, Claudia, Tübingen
Schloz, Thomas, Stuttgart
Schmidt, Sascha, Tübingen
Schmoll, Friedemann, Tübingen
Smola, Magdalena, Tübingen
Schürch, Franziska, London/Basel
Squicciarino, Nicola, Florenz
Steiner, Jürg, Berlin
Striebel, Susanne, Tübingen

Takacs, Maria, Wien
Tschofen, Bernhard, Wien

Ulrich, Anne, Tübingen
Unseld, Werner, Ludwigsburg

Veit, Ulrich, Tübingen
Vogel, Klaus, Dresden

Warneken, Bernd Jürgen, Tübingen
Windmüller, Sonja, Marburg
Wörner, Martin, Münster

Zinn-Thomas, Sabine, Freiburg

Programm Tübinger kulturwissenschaftliche Gespräche, 2
Sommersemester 2003

Die „Tübinger kulturwissenschaftlichen Gespräche“ widmen sich aktuellen Fragestellungen und Forschungsschwerpunkten; sie dienen dem internationalen wie interdisziplinären Austausch.
Die beiden ersten Gespräche fanden in enger inhaltlicher Korrespondenz im Jahr 2002 und im Jahr 2003 statt. Ausgehend von der Sachkulturforschung thematisierten sie interdisziplinär den Ansatz der "material culture"-Forschung. Die zweiten "Tübinger kulturwissenschaftlichen Gespräche", die als Institutskolloquium veranstaltet wurden, werden aus organisatorischen Gründen nicht publiziert. Das Programm soll jedoch hier dokumentiert werden.

Bilder und Sachen. Zugänge, Quellen und Interpretationen materieller Kultur

Organisation: Gudrun M. König, Gottfried Korff

Zeit: Do 18-20 Beginn: 8.5.2003 Ort: Seminarraum 136, Altorientalistisches Seminar, Schloss

08.05.03	Ruth-E. Mohrmann, Seminar für Volkskunde/Europäische Ethnologie, Universität Münster Von Dingen und Menschen: Die volkskundliche Sachkulturforschung
15.05.03	Lioba Keller-Drescher, Ludwig-Uhland-Institut für Empirische Kulturwissenschaft, Universität Tübingen Bilder und Vorbilder. Typologien ländlicher Kleidung
22.05.03	Volker Harms, Institut für Ethnologie, Universität Tübingen Lokales in der globalen materiellen Kultur. Eine ethnologische Fallstudie aus der Südsee
05.06.03	Anke te Heesen, Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte, Berlin, z.Zt. Akademie Schloß Solitude, Stuttgart Der Zeitungsausschnitt als Kollektivsingular: Papierobjekte in Kunst und Wissenschaft um 1900
12.06.03	Bernhard Purin, Jüdisches Museum München Raubkunst im Museum. Notizen zu einer aktuellen Debatte
26.06.03	Gudrun M. König, Ludwig-Uhland-Institut für Empirische Kulturwissenschaft, Universität Tübingen Fabrizierte Sichtbarkeit: Ausstellungsinszenierung und Konsumkultur

03.07.03	Dorothee Kimmich, Deutsches Seminar / Neuere deutsche Literaturwissenschaft, Universität Tübingen Der Aufstand der Dinge: Dinge in der Literatur der europäischen Moderne
10.07.03	Manfred Eggert/Ulrich Veit, Institut für Ur- und Frühgeschichte und Archäologie des Mittelalters, Universität Tübingen Zur Rolle und zum Verständnis materieller Kultur in der Archäologie
17.07.03	Jürgen Wertheimer, Deutsches Seminar / Komparatistik der Universität Tübingen Erlesene Dinge: Sachen in der Literatur des Realismus
24.07.03	Ralph Winkle, Sonderforschungsbereich Krieg und Kriegserfahrung, Universität Tübingen Orden und Ehrenzeichen im Ersten Weltkrieg: Systemtheoretische Annäherungen an die Sachkultur

Zu den Autoren und Autorinnen

Denis Chevallier
Doktor der Ethnologie und conservateur en chef du patrimoine. Mitverantwortlich für das künftige Musée des civilisations de l 'Europe et de la Mediterranée, Marseille/Paris

Hans Peter Hahn
PD Dr., Institut für Ethnologie an der Universität Bayreuth

Andrea Hauser
Dr., Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Wirtschafts- und Sozialgeschichte am Institut für Geschichte der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg

Reinhard Johler
Prof. Dr., Direktor am Ludwig-Uhland-Institut für Empirische Kulturwissenschaft, Universität Tübingen

Gudrun M. König
PD Dr., Ludwig-Uhland-Institut für Empirische Kulturwissenschaft, Universität Tübingen

Gottfried Korff
Prof. Dr., Ludwig-Uhland-Institut für Empirische Kulturwissenschaft, Universität Tübingen

Uwe Meiners
Leitender Direktor des Museumsdorf Cloppenburg, Niedersächsisches Freilichtmuseum/ Honorarprofessor am Seminar für Volkskunde/Europäische Ethnologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster

Elfie Miklautz
Ass. Prof., Dr. Institut für Allgemeine Soziologie und Wirtschaftssoziologie an der Wirtschaftsuniversität Wien

Dirk van Laak
PD Dr., Historisches Institut der Friedrich-Schiller-Universität Jena, Vertretungsprofessuren an den Universitäten Tübingen und Freiburg

Martin Scharfe
Prof. (em.) Dr., Institut für Europäische Ethnologie/Kulturwissenschaft, Philipps-Universität Marburg